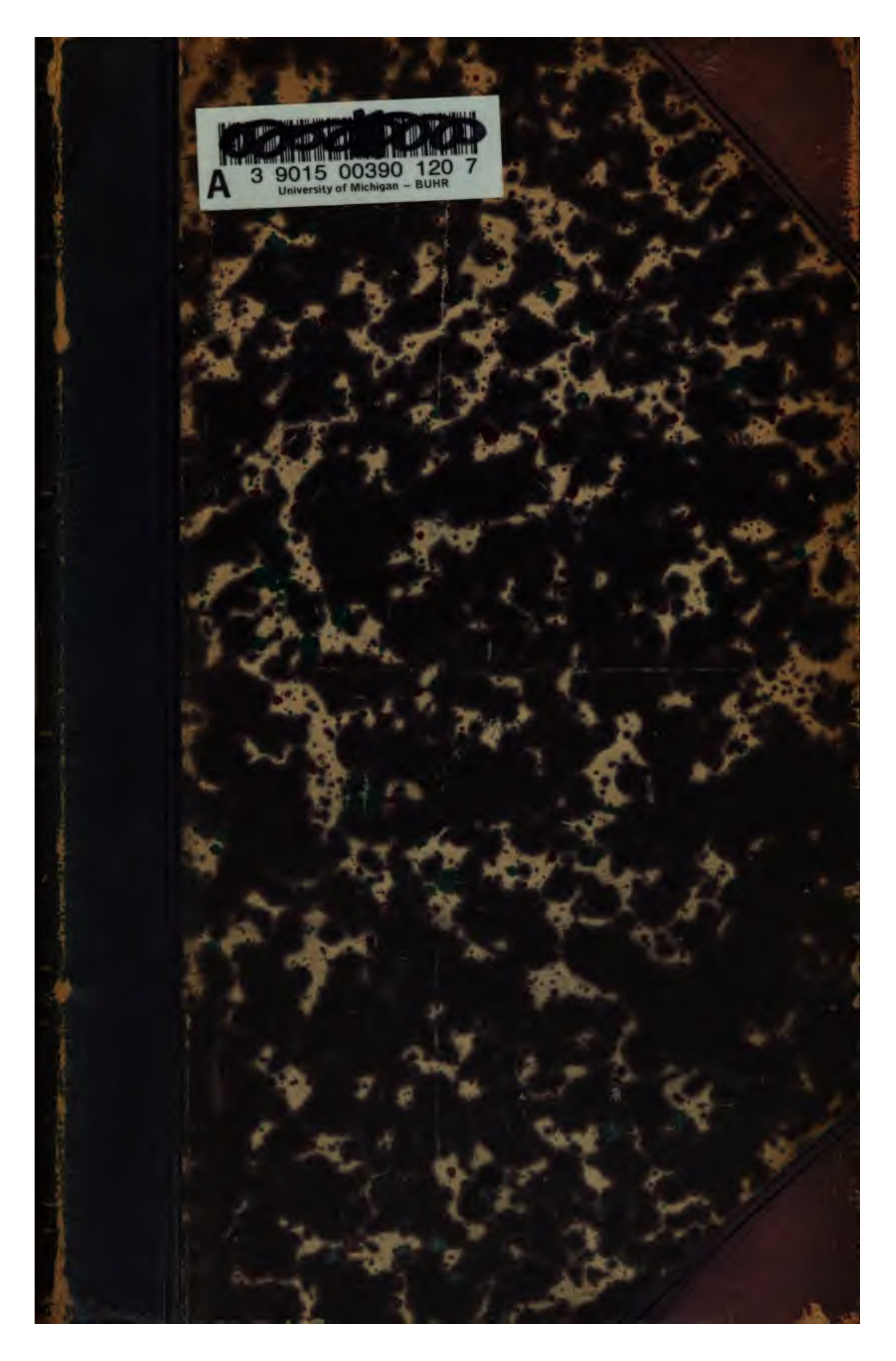
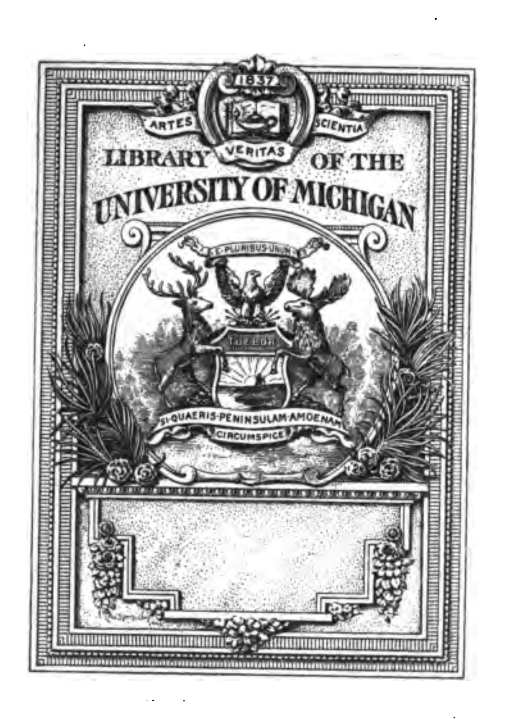
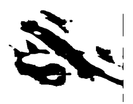
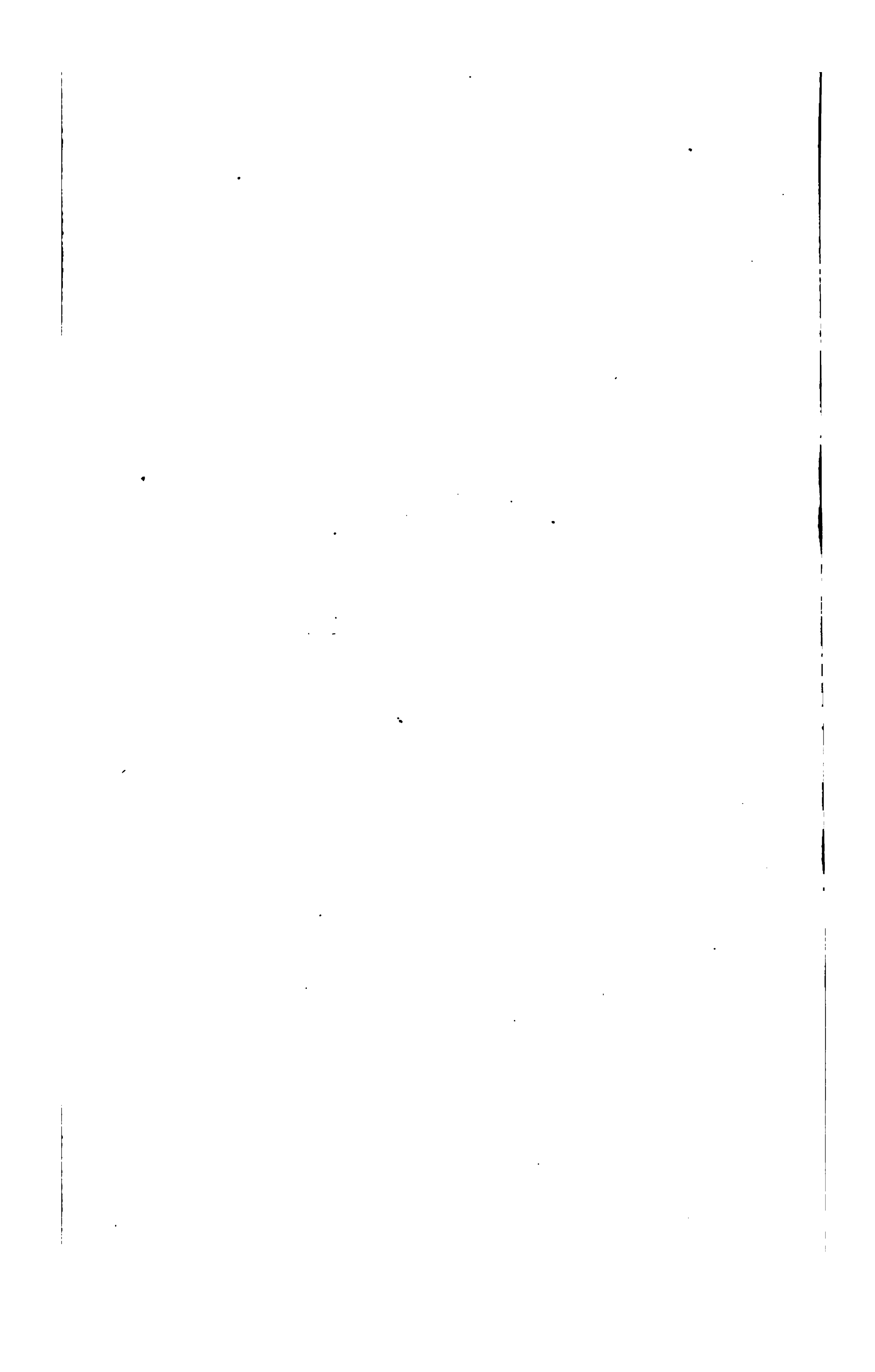



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







Das Grundprincip der Philosophie,

kritisch und speculativ

entwickelt

von

Dr. Hermann Ulrici.

Zweiter Theil.

Leipzig,
Th. O. Weigel.
1846.

Speculative Grundlegung

des

Systems der Philosophie,

oder

die Lehre vom Wissen.

Von

Dr. Hermann Ulrici.

Leipzig,
Th. O. Weigel.
1846.

Vorwort.

Ich habe für diesen zweiten Theil meiner Arbeit nur die Bitte vorauszuschicken, daß man ihn nicht für mehr nehme, als er seyn will. Er will eben nur das Grundprincip der Philosophie, das der erste Theil von der kritisch-historischen Seite erörtert hat, auf speculativem Wege festzustellen suchen. Die Philosophie ist aber Wissen, Wissenschaft; ihr Princip muß also nothwendig zugleich Ursprung, Entwickelung und Begriff des Wissens enthalten: die Darlegung des Princips ist mithin zugleich Lehre vom Wissen. Alles Uebrige dagegen will nur Skizze, nur ein erster Entwurf seyn, nur andeuten, wie auf dem gewonnenen Grund und Boden das System der Philosophie sich aufbaut. Daß in dieser Skizze das System des Idealismus mehr ausgeführt erscheint, als das des Realismus, beruht bloß auf persönlicher Vorliebe: meine ganze Weltanschauung ist dem Idealen zugewandt; das Ideale aber hat eine geheime Verwandtschaft mit dem philosophisch Idealistischen; mein wissenschaftliches Streben neigt daher auch mehr zum Idealismus, aber nur zum Idealismus in dem Sinne, in welchem ich das Wort gebraucht und den Begriff entwickelt habe.

Was die Darstellung anbetrifft, so habe ich mich durchgängig der größtmöglichen Einfachheit des Ausdrucks wie des Gedankens befleißigt. Die philosophischen Fragen können nicht für gelöst gelten, wenn die Antwort durch

bildliche Einkleidungen oder durch Unklarheit und Schwierigkeit selbst wieder zur Frage wird. Die Lösung eines Problems beruht wesentlich auf der Beseitigung der Dunkelheit, die es umgiebt, oder auf der Entwirrung der Fäden, die sich in ihm zu einem Knoten zusammengezogen haben: liegt die Sache erst im klaren Sonnenlichte da, so ergiebt sich ihre Erkenntniß von selbst. Die s. g. geistreiche, schöne, schwunghafte, in glänzenden Antithesen, Bildern und Gleichnissen sich bewegende Diction scheint mir daher in der Philosophie eben so ungehörig, als die Heraklitische Dunkelheit oder die Schwerfälligkeit und Gewaltsamkeit des Hegelschen Styls, der gleichsam lauter Gedankenballen mühselig fortwälzt und statt aus Fäden, aus lauter Knoten besteht. Aber freilich gehört Selbstverläugnung dazu, um den einen, Geduld und Ausdauer, um den andern Fehler zu vermeiden. Das Einfache gilt in unserer complicirten Zeit nur zu häufig für einfältig, das Klare für oberflächlich. Wir müssen chemisch verfahren, und auf die einfachsten Grundstoffe zurückgehen, wenn unsere Kunst und Wissenschaft uns nicht über den Kopf wachsen soll.

Aus buchhändlerischen Rücksichten werden die beiden Theile meines Buchs auch einzeln ausgegeben, was insofern zulässig erschien, als sie zugleich für selbstständige Arbeiten gelten können. Jeder hat daher auch noch einen zweiten, besondern Titel erhalten.

Halle im April 1846.

H. Ulrici.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Die historisch kritische Untersuchung des ersten Theils hat ergeben, daß alle bisher aufgetretenen Principien der Philosophie bewußt oder unbewußt, implicite oder explicite auf das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit sich gründen, daß also in Wahrheit die Denknothwendigkeit die ihnen gemeinsame Grundvoraussetzung, das Princip aller bisherigen Principien ist. Denn es zeigte sich:

1) Daß der reine Realismus in seinen verschiedenen Gestalten als Empirismus, Sensualismus, Materialismus, nicht nur die Realität äußerer Gegenstände ohne Fug und Recht bloß voraussetzt, nicht nur die Existenz allgemeiner und allgemeingültiger, vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleiteter Begriffe, Urtheile, Sätze, die er doch selbst behauptet, von seinem Principe aus nicht zu erklären im Stande ist; sondern auch sein eignes Princip alles Wissens und Erkennens: die Einwirkung der Gegenstände auf die Sinne, nur auf Grund des Causalitäts-Gesetzes und damit der Denknothwendigkeit zu behaupten vermag.

2) Daß der reine Idealismus, sofern er von angeborenen oder im Geiste ursprünglich immanenten, allgemeingültigen, durch sich selbst evidenten und gewissen Ideen ausgeht, eben damit vielmehr auf das Denken und die Denknothwendigkeit sich gründet. Denn Allgemeingültigkeit und unmittelbare, in sich selbst gegründete Evidenz sind, wie sich ergab, nur andre Ausdrücke für die immanene Denknothwendigkeit in ihrer unmittelbaren Aeußerung. Es wurde ferner dargethan, daß

3) der Dogmatismus, auf welchen der reine Realismus und Idealismus trotz ihrer Gegensätzlichkeit principiell hinauslaufen, — sofern er von den sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns aus, analysirend, folgernd und schließend, das System des Wissens aufbauen will, nothwendig in einen Kreislauf von Formen geräth, die jede mit sich selber und mit der andern im Widerspruch, perennirend sich selbst aufheben, und doch zugleich in jeder dieser Formen keine Behauptung aufstellen, keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne das Denken und die Denknothwendigkeit als seine Basis vorauszusetzen. Denn indem er die mannichfaltigen, entgegengesetzten Thatsachen des Bewußtseyns zu allgemeingültigen Principien erhebt und sie als solche unvermittelt, im gegenseitigen Widerspruch neben einander stellt, beweist er damit im Gegentheil, daß aus den Thatsachen des Bewußtseyns sich nur ein Wissen ergebe, welches im Widerspruche mit sich selbst wie mit dem Wissen Andrer auf objektive allgemeine Gültigkeit keinen Anspruch haben könne. Damit löst er sich einerseits im Skepticismus, andrerseits in Mysticismus auf. Beide sind nur Folgerungen aus seinen Prämissen und Resultaten, und ruhen insofern auf der Denknothwendigkeit. Der Skepticismus nämlich folgert aus jenem allseitigen Widerspruche die Ungewißheit und objektive Ungültigkeit alles menschlichen Wissens. Dabei aber kann er nicht stehen bleiben; er muß vielmehr entweder diese seine Folgerung im Widerspruche mit ihrem eignen Inhalte für ein allgemeingültiges, die objektive Natur des menschlichen Geistes betreffendes Wissen erklären, oder er muß auch sie als eine bloß subjektive Meinung, und also die gerade entgegengesetzte Behauptung als völlig gleichberechtigt gelten lassen. In beiden Fällen giebt er sich selbst und sein Princip auf. Der Mysticismus dagegen folgert aus demselben allseitigen Widerspruche, in den der Dogmatismus geräth, und aus der principiellen Unhaltbarkeit, der der Skepticismus unterliegt, die Unmöglichkeit, Unbegreiflichkeit und doch Nothwendigkeit der Erkenntniß der Wahrheit und daraus wiederum das nothwendige Geoffenbartseyn derselben, begeht aber eben damit selbst den Widerspruch, daß er dem Menschen die Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit an sich abspricht, und doch nicht nur die Nothwendigkeit derselben für ihn behauptet, sondern auch in der behaupteten Offenbarung die wirkliche Erkenntniß der Wahrheit

ihm beimißt. Zugleich soll dieselbe nach Inhalt nud Form schlechthin unbegreiflich und unbeweisbar, nur durch das immanente Zeugniß des Geistes verbürgt seyn. Damit aber räumt er selbst dem Skepticismus das Recht ein, die objektive Wahrheit dieser Erkenntniß und die objektive Erkenntniß dieser Wahrheit zu bezweifeln. Der Mysticismus geht daher entweder in den Skepticismus zurück, oder er löst sich in den Dogmatismus des sogenannten gesunden Menschenverstandes auf. Letzterer aber thut, nur in unwissenschaftlicher, unsystematischer Form, ganz dasselbe, was der Dogmatismus ursprünglich in der äußern Form der Wissenschaft, was der Skepticismus und der Mysticismus thut: er stellt ebenfalls wieder nur gewisse Sätze oder sogenannte Wahrheiten als angeblich allgemeine, unleugbare Thatsachen auf. Sonach beginnt dann aber entweder jener Kreislauf von vorne, oder es muß anerkannt werden, daß die sogenannten Thatsachen des Bewußtseyns, sofern sie in Wahrheit allgemein und unleugbar sind, nur unmittelbare Aeußerungen der immanenten Denknothwendigkeit seyn und als denknothwendig sich auch darthun lassen müssen, daß also das Denken und die Denknothwendigkeit über ihnen zu Gericht sitzt, und erst zu entscheiden hat, wiefern ihnen Objektivität und Allgemeingültigkeit zukomme. — Auf diesem Anerkenntniß beruht, wie sich weiter ergab,

4) das Wesen des Kriticismus. Denn in seinem Principe, der Selbstbeurtheilung der theoretischen Vernunft (des Erkenntnißvermögens), setzte er in der That nur das Denken und die Denknothwendigkeit zur höchsten Richterin ein über alle Erkenntniß, die der menschliche Geist sich zuschreibt, wie über Inhalt und Form, Möglichkeit, Entstehung und Bereich alles menschlichen Wissens. Aber indem er vom Denken und der Denknothwendigkeit nicht ausging, sondern nur kritisirte, urtheilte, unterschied, und aus der aufgedeckten Vermittelung der unterschiedenen Elemente und Formen den Ursprung der menschlichen Erkenntniß zu erklären, Wesen und Werth derselben zu bestimmen suchte, setzte er einerseits die Elemente selbst (wiederum als Thatsachen des Bewußtseyns) nur voraus, und blieb also mit Einem Fuße im Gebiete des Dogmatismus stehen; andrerseits kam er eben deshalb nicht über die Subjektivität des Geistes hinaus, und konnte es nur zu einer unvollkommenen, gleichsam nur mechanischen Vermittelung der unterschiedenen Formen und Bedingungen

des Erkenntnißvermögens bringen. So geschah es denn, daß endlich

5) der Dialekticismus sich erhob, und auf das eigentliche Grundprincip des Kriticismus eingehend, die Mängel desselben zu heben suchte. Erst der Dialekticismus machte Ernst mit der Bekämpfung des alten Dogmatismus, Ernst mit der Erhebung des Denkens und der Denknothwendigkeit auf den Thron der Philosophie. Die vornehmsten Repräsentanten desselben haben sämmtlich die immanente Denknothwendigkeit als Grundprincip alles wahren Wissens anerkannt, und damit selbst ausgesprochen, was in den mannichfaltigen Gestalten der Philosophie als den Pulsschlag ihres Lebens nachzuweisen die Aufgabe des ersten Theils unserer Schrift war. Warum es ihnen nicht gelungen, zum Ziele zu kommen, warum sie theils in einseitigen, subjektiven Idealismus, der alles Wissen vernichtet, theils in den alten Dogmatismus zurückgefallen, haben wir im ersten Theile weitläuftig darzuthun gesucht. Hier handelt es sich nicht mehr darum, wie der Dialekticismus in seinen verschiedenen Gestalten das Princip gefaßt und durchgeführt habe, und ob insbesondere die dialektische Form, die er dem Denken giebt, sich halten lasse oder nicht; hier kommt es uns vielmehr allein auf das allgemeine, allen seinen Gestalten zu Grunde liegende Princip an. Und da müssen wir behaupten, daß es das große Verdienst und der eigenthümliche Charakter der neueren, speculativen Philosophie der Deutschen ist, dasjenige, was von jeher das Fundament, das Leben und Wesen aller Philosophie ausgemacht hat, auch ausdrücklich zum regierenden Grundprincipe proklamirt zu haben. Der Charakter des Speculativen besteht eben nur in der Entwickelung alles Wissens und Bewußtseyns aus dem Denken und der Denknothwendigkeit. Durch diese Tendenz unterscheidet sich die neuere deutsche Philosophie von ihrer eignen Vergangenheit wie von den gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen aller übrigen Nationen der gebildeten Welt. Ob sich dieß Princip halten lasse, ist zugleich die Lebensfrage der deutschen Philosophie selbst, der Cardinal-Punkt, um den das philosophische Interesse der Gegenwart in seinem tiefsten Grunde sich dreht.

Wir haben am Schlusse des ersten Theils zu zeigen gesucht, daß der alte Streit zwischen Idealismus und Realismus auf allen Gebieten des geistigen Lebens von neuem ausgebrochen ist.

Auf dem Felde der Philosophie hat dieser Kampf eine zwiefache Bedeutung. Es fragt sich: 1) ob alles wahre Wissen, wie der speculative Dialekticismus in der Einen Hälfte seiner Repräsentanten behauptet, durch das menschliche Denken zwar mit Nothwendigkeit, aber in eigner immanenter Selbstthätigkeit erzeugt werde, oder ob es nur durch Vermittelung mit einem Andern, durch Mitwirkung eines vom menschlichen Geiste unabhängigen Realen, zu Stande komme? Und 2) ob das, was dem menschlichen Geiste als gewiß und wahr gilt, sich auch begreifen, d. i. in seiner Nothwendigkeit erkennen und darthun lasse, oder ob die sogenannte Wahrheit nur wie ein äußerlich Gegebenes, Faktisches, bloß so, wie sie sich eben darbietet, vom menschlichen Geiste aufgenommen werden müsse? Mit andern Worten: ob das Kriterium der Wahrheit in ihrer inneren Denknothwendigkeit und damit in ihrer Idealität, oder in ihrer äußern, historischen Beglaubigung, ihrer bestehenden allgemeinen Geltung als Princip des wirklichen Lebens und seiner Gestaltung, und somit in ihrer Realität liege?

Man sieht leicht, daß die Anhänger des Realismus wie die Gegner des speculativen Princips überhaupt nicht widerlegt werden können durch den bloß historisch-kritischen Nachweis, daß alle bisherigen Systeme der Philosophie, ausdrücklich oder stillschweigend, das Denken und die Denknothwendigkeit als ihr Grundprincip und damit als Princip alles wahren Wissens vorausgesetzt haben. Denn gesetzt auch, daß sie gegen die Führung dieses Nachweises nichts einzuwenden hätten, so würden sie doch mit Recht erwidern: Keines jener Systeme habe bewiesen, daß das Denken und die Denknothwendigkeit die alleinige Quelle des Wissens oder das alleingültige Kriterium der Wahrheit sey. Diese bloße Voraussetzung sey vielmehr gerade der Grundirrthum der bisherigen Philosophie, von der wir uns eben um dieses Irrthums willen abwenden: wir leugnen die Denknothwendigkeit selbst oder doch ihre Gültigkeit als Kriterium der Wahrheit; wir wollen eine andere Philosophie haben u. s. w. — Und in der That folgt — wie schon am Schlusse des ersten Theils bemerkt worden — bloß daraus, daß die Philosophie bisher auf das Denken und die Denknothwendigkeit principiell sich gegründet hat, noch keineswegs, daß dieß Princip das absolute, allein- und allgemeingültige Princip des Wissens seyn müsse. Die Verthei-

diger desselben würden sich selbst ungetreu werden, wenn sie das Recht ihrer Sache auf ein bloßes historisches Faktum stützen wollten.

Es fragt sich also, ob der von den Gegnern vermißte Beweis positiv geführt werden könne.

Ehe wir diesen Beweis antreten, haben wir die Lage der Sache, den Punkt, auf den es ankommt, näher zu constatiren. Es handelt sich nicht darum, ob und was der Mensch wisse. Denn eben darüber streiten die Parteien; es soll erst untersucht werden, ob das vermeintliche Wissen ein wahres Wissen sey, worin der Begriff und das Wesen desselben bestehe, und worauf es beruhe. Es handelt sich eben so wenig darum, ob dieses oder jenes allgemeine Thatsache des Bewußtseyns sey, ob es allgemein für gewiß und wahr gelte, oder ob Ich nur von seiner Realität und Wahrheit überzeugt sey. Vielmehr soll eben dieses, was allgemeine Thatsache sey, und ob die Allgemeingültigkeit zugleich Bürgschaft für die Wahrheit ihres Inhalts leiste, ob sie oder vielmehr die Denknothwendigkeit der letzte Grund und das Kriterium der Wahrheit sey, wiederum erst untersucht werden. Es handelt sich endlich nicht darum, ob das Denken und die Denknothwendigkeit den Inhalt des menschlichen Bewußtseyns, das Wissen und die wahre Wissenschaft producire, oder ob es eines Andern, Realen, bedürfe, wenn es zu einem menschlichen Wissen und Bewußtseyn kommen solle. Auch dieses soll ja vielmehr erst untersucht, und welche von beiden Behauptungen die wahre sey, erst entschieden werden. Von allen diesen Voraussetzungen muß also abstrahirt werden, d. h. es soll keineswegs so gethan werden, als gebe es keine Ueberzeugung, keine allgemein angenommene Wahrheit, keine Denknothwendigkeit u. s. w., sondern es soll nur abstrahirt werden von der bloßen Voraussetzung, als sey dieß Wissen wahres Wissen, als sey die Thatsächlichkeit, die Denknothwendigkeit, oder was sonst dafür ausgegeben werden möge, Princip des Wissens, Grund und Kriterium der Wahrheit. Damit aber bleibt das untersuchende, nach dem Princip des Wissens und dem Kriterium der Wahrheit forschende Denken allein übrig. Und der Punkt, um den es sich handelt, die Frage, die für alle Parteien gleich entscheidend ist, ist nichts andres als das erste, allem Andern nothwendig vorangehende Problem der Philosophie, die Frage nämlich: welches Kriterium hat das menschliche Denken

in seiner Forschung nach dem Principe des Wissens, nach dem Kriterium der Wahrheit? — Um die Natur des menschlichen Denkens also handelt es sich; das Denken hat sich selbst zu untersuchen, ob und welches Kriterium es bei seiner Forschung nach dem Kriterium der Wahrheit leite.

In dieser Frage aber liegt bereits wiederum eine Voraussetzung: sie setzt das menschliche Denken, sein reelles Daseyn, bloß voraus. Jener Frage geht also nothwendig die Vorfrage voraus: welches Recht hat die Philosophie, das menschliche Denken vorauszusetzen? oder was dasselbe ist: worauf beruht die Gewißheit des menschlichen Denkens von sich und seiner eignen, reellen Existenz? Das, worauf diese Gewißheit beruht, ist nothwendig die Urgewißheit, die jeder anderen zu Grunde liegt. —

Dasselbe Resultat, zu welchem wir hier, ausgehend von dem Streite der Parteien, gelangt sind, ergiebt sich mit unausweichlicher Nothwendigkeit, welchen Punkt man auch zum Ausgangspunkte wählen möge. Denn jedes Wort, jede Behauptung, jede Ueberzeugung, jede Erkenntniß, ihr Inhalt sey, welcher er wolle, ist an sich nur Ausdruck eines Gedachten, ist wesentlich Gedanke, sofern wir, — was wir hiermit ein-für allemal erklärt haben wollen, unter Denken nicht bloß Urtheilen, Schließen, Reflektiren u. s. w., sondern ganz allgemein die geistige Thätigkeit überhaupt verstehen, und also auch das Vorstellen, Anschauen, Wahrnehmen, Fühlen darunter begreifen. Mag ich daher ausgehen vom Reellen oder Ideellen, vom Objektiven oder Subjektiven, vom Einzelnen oder Allgemeinen, vom Daseyn äußerer Dinge oder vom Daseyn gewisser Begriffe und Ideen, von den allgemeinen Thatsachen des Bewußtseyns oder von meiner eignen Ueberzeugung, vom Selbstvertrauen des Geistes auf sich und sein Erkenntnißvermögen oder vom allgemeinen Zweifel an aller Gewißheit und Wahrheit, vom Glauben an göttliche Offenbarung oder von der Ueberzeugungskraft des sogenannten praktischen Lebens und der es beherrschenden Principien, von der Kritik oder von der Construction des Wissens, vom Ich überhaupt oder von den einzelnen gegebenen Begriffen, vom Seyn oder vom Denken oder von der Identität beider, von der Erfahrung oder vom reinen Gedanken, vom Relativen oder vom Absoluten, — Alles, schlechthin Alles, was ich behaupte, sagt an sich nur aus, daß ich es so und nicht anders denke, setzt also mein Denken

und das Denken derer, zu welchen ich rede, voraus. Wenn ich auch behaupte, daß dieses oder jenes nicht bloß in, sondern auch außer meinem Denken existire, und an sich, realiter so sey, wie ich es behaupte, — als Behauptetes ist es an sich nur ein Gedachtes, sein reelles Daseyn liegt nicht in meiner Behauptung, sondern eben außer ihr. Und wenn auch alles Behaupten, alles menschliche Denken und jeder Gedanke, nur möglich wäre vermittelst eines Andern außer ihm, — für mich, für das Erkennen und Wissen, ist dieß Andre doch nur, sofern ich es denke. Wenn ich also auch behaupte, alles menschliche Denken setze ein Andres außer ihm voraus, so ist doch auch dieß Andre, sofern es von mir behauptet wird, nur ein Gedachtes, und setzt mithin das Denken voraus.

Verhält es sich so, so folgt unmittelbar von selbst, daß auf jener Urgewißheit des Denkens von sich und seinem reellen Daseyn die Gewißheit aller und jeder Behauptung, jeder Anschauung und Vorstellung, jeder Ueberzeugung und Erkenntniß beruhe, möge ihr Inhalt auch noch so evident und unleugbar seyn. Selbst die Gewißheit meiner eignen Existenz oder der beliebte Ausgangspunkt vom Ich und seiner Selbstgewißheit ruht im Grunde auf derselben Basis. Denn indem ich von meinem Ich rede, seine Selbstgewißheit behaupte, tritt eben damit beides als Inhalt meines Denkens auf. Und wäre auch das Ich als das Sichdenkende, — d. h. als das Denken, sofern es sich in sich reflektirt und von sich selbst wie von Anderem sich unterscheidet, — die wahre alleinige Form, in welcher das Denken überhaupt realiter existirt; so würde doch in der behaupteten Selbstgewißheit des Ich nur jene Urgewißheit des Denkens von sich und seinem reellen Daseyn sich ausdrücken.

Aber, wird man vielleicht einwenden: So behauptest du eben nur, daß es sich verhalte; es ist also auch nur dein Gedanke, dein Begriff, den du vom Wesen alles menschlichen Behauptens aufstellst; woher weißt du, daß es sich in der That und in Wahrheit also verhalte? — Ganz Recht; das ist gerade die Frage, um die es sich handelt. Es fragt sich nicht nur, woher ich, sondern auch woher jeder Andre, der etwa eine andre, entgegengesetzte Behauptung aufstellt, wisse, daß es sich in Wahrheit so verhalte, wie er behauptet. Mit andern Worten: es fragt sich, was ist das Princip des Wissens, das Kriterium der Wahr-

heit? Das ist zu untersuchen; und mit der Forschung danach entsteht die weitere Frage: welches Kriterium hat das menschliche Denken bei seiner Forschung nach dem Kriterium der Wahrheit? Und diese Frage fordert wiederum die Vorfrage: worauf beruht die Gewißheit des menschlichen Denkens von sich selbst und seinem reellen Daseyn? — d. h. wir sind wiederum ganz bei demselben Probleme angelangt, auf welches uns unser Ausgangspunkt von dem Streite der Parteien geführt hatte. —

Es versteht sich von selbst, daß unsere Behauptung: man vermöge schlechthin keinen Satz aufzustellen, der nicht das Denken und jene Urgewißheit desselben zu seiner Voraussetzung habe, selbst nur auf dem Denken und der Urgewißheit beruht. Unsere Behauptung drückt eben nur jene Urgewißheit selbst als die absolute Grundlage aller Gewißheit aus. Ob es nun aber eine solche Urgewißheit des Denkens gebe und worin sie bestehe, oder wodurch das Denken seiner selbst und seines Daseyns absolut gewiß sey, das soll erst untersucht werden. Das Denken macht also sich selbst zum Gegenstande seiner Forschung. Damit ist ausgesprochen, daß es sich in sich zu unterscheiden, auf sich selbst zu reflektiren, sich selber als Gegenstand seiner selbst zu fassen vermöge. Zugleich aber ist damit vorausgesetzt, daß es in dieser Selbstbespiegelung sich selbst zu erkennen vermöge, wie es in Wahrheit ist. Worauf beruht nun aber diese Voraussetzung, ohne deren Richtigkeit alles Forschen und Untersuchen vergeblich seyn würde? Offenbar wiederum auf der Natur des Denkens selbst. Das menschliche Denken macht seiner Natur nach, unwillkührlich, diese Voraussetzung, in der zugleich die andre liegt, daß es nicht bloß in seinem Sichdenken, sondern unabhängig davon realiter und objektiv existire. Es macht diese Voraussetzungen in dem Augenblicke, da es von allen Voraussetzungen sich losmachen und jeden Grund der Gewißheit und Wahrheit alles dessen, was es meint, glaubt, weiß, erst erforschen will. Es macht diese Voraussetzungen nicht nur als begüterter Eigenthümer, der im Besitze des Schatzes der Wahrheit unbesorgt schwelgt, sondern als armer Proletarier, der sich müht und abarbeitet, um nur den ersten Stein zum Fundamente seiner Subsistenz zu legen: es muß sie machen, wenn es nicht alle Forschung, alles Fragen und Suchen, und somit nicht bloß alle Erkenntniß der Wahrheit, sondern auch die Erkenntniß seiner eignen Unkenntniß derselben aufgeben

will. Denn nicht nur alle Erkenntniß, alles Wissen und Ueberzeugtseyn hängt von der Natur des menschlichen Denkens ab, sondern selbst dieß, ob das menschliche Denken die Wahrheit zu erkennen vermöge, oder ewig zu Zweifel und Ungewißheit verdammt sey, läßt sich nur entscheiden unter jener Voraussetzung. Wollte es aber sagen: nun wohl, so will ich erst untersuchen, ob ich mich selbst zu erkennen vermöge; so würde es damit nur beweisen, daß es gedankenlos in den Tag hineinspreche. Denn indem das Denken sich und seine Natur untersucht, ob es sich selbst erkennen könne, so tritt ganz derselbe Fall ein: dieß Sichuntersuchen hat offenbar nur einen Sinn, wenn und sofern sicher vorausgesetzt wird, daß das sich selbst untersuchende Denken sich wahrhaft zu erkennen vermöge.

Es bleibt sonach nur die Alternative übrig: entweder jene Voraussetzungen zu machen, oder nicht bloß alles Glauben und Ueberzeugtseyn, alles Erkenneu und Wissen, sondern auch alle Forschung und Untersuchung schlechthin aufzugeben. Damit aber wäre nicht nur alle Wissenschaft und Philosophie, sondern auch das Denken selbst aufgegeben. Denn glaubt das Denken nicht an sein eignes reelles Seyn und Wesen und an die Wahrheit seiner Erkenntniß desselben, so sind nicht nur alle seine Gedanken, sondern es selbst und sein Thun ist eine bloße Einbildung, bloßer Schein, eine sinnlose, sich selbst vernichtende Chimäre.

Das reine, schlechthin voraussetzungslose Philosophiren ist mithin ein Unding, von dem nur das gedankenlose Denken reden kann. Mag die Philosophie Entwickelung der im menschlichen Denken (vorausgesetztermaßen) immanenten Wahrheit, oder mag sie freie Forschung nach der Wahrheit, Forschung nach dem letzten Grunde alles Seyns und Bewußtseyns, mag sie Glauben oder Wissen oder bloßes Fragen und Zweifeln, mag sie Realismus oder Idealismus oder Dogmatismus u. s. w. seyn wollen, immer macht sie nothwendig gewisse Voraussetzungen. Denn 1) setzt sie das menschliche Denken überhaupt als real seyend voraus. Eben damit aber setzt sie 2) auch irgend eine Begriffsbestimmung desselben voraus. Denn ohne eine solche wäre das menschliche Denken ein bloßes leeres Wort, d. h. es wäre mit der Voraussetzung desselben in Wahrheit nichts vorausgesetzt. Sie setzt 3) voraus, daß das menschliche Denken wenigstens sich selbst, wie es in Wahrheit ist, zu erkennen vermöge (ob vollkom-

men oder unvollkommen u. s. w., bleibt natürlich dahingestellt). Sie setzt aber auch ferner 4) einen Inhalt des menschlichen Denkens als bereits vorhanden voraus. Denn woher dieser Inhalt stamme, ob er Wahrheit enthalte, oder welches das Kriterium seiner Wahrheit sey, will sie untersuchen. Oder wenn das nicht, so setzt sie die Wahrheit und die Erkenntniß derselben durch das menschliche Denken, und somit als Inhalt des menschlichen Denkens selbst voraus. Eben damit endlich setzt sie 5) voraus, daß das menschliche Denken ein Sichselbstunterscheiden in sich als Denken (Form) und als Gedanke (Inhalt) sey, und in diesem Sich-insich-Unterscheiden sich seiner Gedanken bewußt werde. Denn wenn sie auch erst untersuchen will, wie das Bewußtseyn möglich sey und zu Stande komme, so ist doch dieß Untersuchen selbst unmöglich, wenn es nicht vom Bewußtseyn begleitet wird, d. h. wenn das Bewußtseyn nicht selbst bereits vorhanden ist. —

Ob die Philosophie ein Recht habe, diese Voraussetzungen zu machen und worauf dieß Recht beruhe, oder ob sie dieselben nur als bloße, nackte Voraussetzungen ihrer selbst hinstellen könne, das ist nothwendig die erste Frage, die sich ihr von selbst aufdrängt, die sie als Lebensfrage ihres eignen Seyns und Wesens zu beantworten hat.

I.

Die Grundvoraussetzungen und ihre Berechtigung.

§. 1. Die Philosophie setzt zunächst das menschliche Denken voraus. Sie muß es voraussetzen. Denn mag sie, wie bereits gezeigt, irgend eine Behauptung aufstellen, oder mag sie jede Behauptung bestreiten, von Allem abstrahiren, Alles bezweifeln, Alles erst untersuchen wollen, — das Denken bleibt als das Behauptende, Bestreitende, Abstrahirende, Bezweifelnde, Untersuchende, immer am Anfange stehen, ist selbst der Anfang, die absolute Voraussetzung.

Eben darum hat die Philosophie ein Recht, das menschliche Denken vorauszusetzen. Denn diese Voraussetzung läßt sich schlechthin nicht bestreiten, das Seyn des menschlichen Denkens kann nicht geleugnet noch bezweifelt werden, weil alles Bestreiten, Leugnen, Bezweifeln selbst wieder Denken ist. Das Nichtseyn des Denkens ist schlechthin unmöglich. Denn soll vom Nichtseyn überhaupt die Rede seyn, und will man Seyn und Denken nicht als Eins setzen, sondern von einander unterscheiden, so kann doch jedenfalls das Nichtseyn nicht seyn, sondern nur gedacht werden. Denn im Seyn des Nichtseyns wäre ja das Nichtseyn vielmehr aufgehoben, und selbst als seyend, als eine besondere Art oder Form des Seyns gesetzt. Das Nichtseyn des Denkens würde also das Denken vielmehr voraussetzen. Ist aber sonach das Nichtseyn des Denkens schlechthin unmöglich, so muß es, wenn es überhaupt ein Seyn giebt, nothwendig auch ein Denken geben. Das Denken ist die Affirmation, die in jeder Negation sich selbst affirmirt, die reine Selbstaffirmation: denn auch das Nichtseyn irgend eines einzelnen Etwas, sey es Ding oder Faktum oder Qualität u. s. w., kann nicht seyn, sondern nur gedacht werden. —

Aber nur das menschliche Denken ist die Philosophie vorauszusetzen berechtigt. Nur vom menschlichen Denken kann zunächst die Rede seyn, weil jedem Menschen, sofern er denkendes

Wesen ist, eben nur sein menschliches Denken unmittelbar als Denken gegeben ist. Von einem andern, etwa vom absoluten Denken zu reden, ist entweder eine willkührliche, und bei Lichte besehen, unmögliche Abstraktion des menschlichen Denkens von sich selbst, oder involvirt die völlig willkührliche Voraussetzung, daß das menschliche Denken als solches das absolute Denken sey. Ob es seiner Natur nach absolut sey oder nicht, und wenn nicht absolut, ob es im Unterschiede von ihm ein absolutes Denken gebe und in welchem Verhältniß es zu diesem stehe, müßte vielmehr erst untersucht werden, und das Untersuchende ist und kann kein andres als das unmittelbar gegebene menschliche Denken seyn. (Vergl. Th. I. S. 702 f.).

Aber, wird man einwenden, nur das Denken überhaupt läßt sich nicht bestreiten und bezweifeln; mein Denken dagegen oder das menschliche Denken kann sehr wohl geleugnet werden. Der Einwand trifft indeß nicht. Denn es wird ja fürs Erste noch gar nicht behauptet, daß das menschliche Denken nicht das Denken überhaupt sey; auch dieses soll ja vielmehr erst untersucht werden, kann aber nur untersucht werden, sofern ein Untersuchendes unmittelbar vorhanden ist, und das ist nur das menschliche Denken. Allein wird man erwidern, indem es als menschliches bezeichnet wird, wird es doch implicite als ein bestimmtes und damit als ein besondres gesetzt, und hat also nicht nur den Begriff des Menschlichen, sondern auch des Denkens überhaupt zu seiner Voraussetzung, indem es nur besonderes Denken seyn kann, sofern es seinem Wesen nach mit dem Denken überhaupt Eins ist. So gefaßt klingt der Einwand sehr plausibel, und verdient um so mehr Berücksichtigung, als gerade diese Reflexion über den Gegensatz des Allgemeinen und Besondern die neuste Speculation vom rechten Wege abgelenkt hat. Gesetzt nun aber auch das menschliche Wesen wäre nicht das Wesen überhaupt, sondern hätte noch andre Wesen neben sich und wäre also selbst ein besondres Wesen, — obwohl auch dieß erst zu untersuchen und festzustellen wäre, — so würde damit doch noch keineswegs ausgemacht seyn, daß das menschliche Wesen nicht das alleinige denkende Wesen sey, daß also sein Denken nicht das alleinige und somit nicht das Denken überhaupt seyn könne. Das menschliche Denken setzt mithin nicht ein Denken überhaupt oder den Gegensatz zwischen be-

sonderem und allgemeinem Denken voraus. Im Gegentheil, gerade derjenige, der vom Denken überhaupt, vom allgemeinen Denken ausgehen wollte, würde nicht nur willkührlich von seinem, menschlichen Denken abstrahiren, oder dasselbe eben so willkührlich ohne weiteres für das allgemeine erklären; sondern er gerade würde den Gegensatz zwischen besonderm und allgemeinem Denken voraussetzen, da das Allgemeine nur im Gegensatz gegen das Besondre ein Allgemeines ist. Aber auch den Begriff des Menschlichen setzt das menschliche Denken, wie es hier im Anfange sich faßt, nicht voraus. Es bezeichnet sich vielmehr nur als menschliches Denken, um die Unmittelbarkeit auszudrücken, in der es sich selber gegeben ist, und in der es, sey es als Organ oder als Gegenstand alles Fragens und Forschens, als bloßes Mittel oder als selbst erzeugende Kraft alles Erkennens und Wissens, anfangs sich fassen muß. Ob Menschlich und Denken zwei verschiedene Begriffe seyen oder vielmehr in Eins zusammenfallen, ob und worin das Menschliche als solches bestehe, läßt das Denken zunächst völlig dahingestellt: auch dieß soll erst untersucht werden, indem eben das menschliche Denken sein eignes Wesen erst erforschen, seinen eignen Begriff erst feststellen will. Und nur zu diesem Behufe setzt es sich selbst voraus und muß sich voraussetzen, d. h. es philosophirt, und macht nothwendig seine eigne Selbstvoraussetzung zum Anfange seines Philosophirens.

Demnächst aber, — von Wem soll das menschliche Denken bestritten, bezweifelt werden können? Von mir selbst unmöglich. Denn was Ich bin, bin und weiß ich nur durch mein Denken (weshalb ich eben, philosophirend, nicht von meinem Ich oder vom menschlichen Ich überhaupt, sondern nur vom menschlichen Denken ausgehen kann. Vergl. Th. I. S. 452 f.). Und wenn ich mich als Menschen fasse und andre Menschen neben mir annehme, so thue ich dieß wiederum nur durch mein Denken; und durch dasselbe bin ich denn auch genöthigt, alle andren Menschen ebenfalls als denkende Wesen und damit als solche, die nur durch das Denken menschliche Wesen sind, anzuerkennen. Deshalb aber bin ich dann auch berechtigt, zu behaupten, daß von keinem andern Menschen das menschliche Denken geleugnet oder bezweifelt werden könne. Und ob es außer den Menschen noch andre denkende Wesen gebe, die dem menschlichen Denken den Namen des Denkens absprechen könnten, weil etwa ihr Denken ein

andres als das das menschliche wäre, — das müßte doch wiederum erst durch das menschliche Denken festgestellt werden, wenn es nicht eine leere, willkührliche Voraussetzung seyn soll.

Aber, wird man von einer andern Seite erinnern, wenn erst durch das Denken das Daseyn andrer Wesen außer mir soll festgestellt werden müssen, so kann ich auch nicht vom menschlichen Denken überhaupt, sondern nur von meinem Denken ausgehen: nur mein Denken ist mir das wahrhaft unmittelbare, von dem aus ich erst untersuchen müßte, ob es auch noch andre Menschen außer mir und damit ein menschliches Denken überhaupt gebe. Ganz Recht. Aber eben indem ich mein Denken als meines fasse oder als meines zur absoluten Voraussetzung mache, setze ich unmittelbar zugleich ein andres, von meinem unterschiedenes und doch zugleich mit ihm identisches Denken voraus. Denn Mein hat nur einen Sinn, wenn ihm ein Dein und Sein zur Seite steht, und Dein und Sein ist zugleich ein Andres und doch zugleich dasselbe als Mein. Von meinem Denken kann ich nur reden im Gegensatze und somit in Beziehung auf dein und sein Denken, weil Mein ohne diese Beziehung schlechthin undenkbar ist. Mithin kann ich von meinem Denken nicht ausgehen, ohne eben damit vom menschlichen Denken überhaupt auszugehen.

§. 2. Die Philosophie setzt 2) das menschliche Denken seiner allgemeinen Wesensbestimmung nach als Thätigkeit und eben damit den Begriff der Thätigkeit selbst voraus. Sie kann nicht anders. Denn einerseits würde sie, ohne anzugeben, was das menschliche Denken sey, nur ein leeres Wort voraussetzen, andrerseits ist das menschliche Denken, mag es als Organ des Fragens und Untersuchens oder als Gegenstand seiner Selbsterforschung, als Mittel oder als producirende Kraft des Wissens, vorausgesetzt werden, eben damit als Thätigkeit vorausgesetzt.

Darin liegt zugleich wiederum die Berechtigung der Philosophie zu dieser Voraussetzung. Denn auch dieß, daß das menschliche Denken wesentlich Thätigkeit sey, läßt sich nicht bestreiten, leugnen, bezweifeln, weil alles Bezweifeln, Leugnen, Bestreiten, indem es Denken ist, zugleich selbst Thätigkeit ist, — Bewegung, die auf einen bestimmten Gegenstand (hier eine Behauptung) gerichtet ist, um seine Bestimmtheit aufzulösen oders anders zu bestimmen.

Was nun aber Thätigkeit sey, Thätigkeit überhaupt, also nicht ein besonderes, einzelnes Thun (das wohl in seiner Besonderheit, in seiner besondern Form oder seinem besondern Gegenstande von der Thätigkeit überhaupt unterschieden und insofern begrifflich bestimmt werden kann), läßt sich eben so wenig sagen als was Kraft sey, weil beide in Wahrheit Eins und dasselbe sind, indem jede Kraft stets und fortwährend wirkt (thätig ist), selbst da, wo sie nach außen hin gehemmt ist, in dem beständigen Widerstande, den sie der Hemmung leistet. Thätigkeit setzt nicht eine Kraft voraus, indem sie etwa nur die Aeußerung einer Kraft wäre, sondern Kraft ist selbst Thätigkeit und umgekehrt. Nun kann man wohl sagen: Thätigkeit sey Selbstbewegung, bestimmte Thätigkeit eine auf ein bestimmtes Objekt, auf dessen Zerstörung, Veränderung u. s. w gerichtete Selbstbewegung. Allein Zerstören, Verändern u. s. w. ist nur eine besondere Art der Thätigkeit, die den Begriff der Thätigkeit überhaupt voraussetzt; und Selbstbewegung ist wiederum nur Thätigkeit überhaupt, nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache, der diese nur der empirischen Anschauung näher bringt, indem er sie mit der durch die Sinne vermittelten Vorstellung von der äußerlichen, räumlichen Bewegung (Ortsveränderung) in Beziehung setzt; der aber in Wahrheit durchaus keine Begriffsbestimmung enthält. Denn jede Bewegung, welcher Art sie immer sey, ob äußerlich oder innerlich, räumlich oder unräumlich, setzt ein Bewegendes, das entweder sich selbst bewegt oder durch das ein Andres bewegt wird, in beiden Fällen die Selbstbewegung voraus. Was aber Selbstbewegung und damit was Bewegung überhaupt sey, läßt sich eben so wenig sagen, als was Thätigkeit oder Kraft sey, aus dem einfachen Grunde, weil im Grunde beides Eins und dasselbe ist.

Es ist nicht nöthig, darzuthun (was ohnehin Trendelenburg bereits dargethan hat), daß alle bisher versuchten Definitionen von Bewegung, Kraft, Thätigkeit, den Begriff oder die Anschauung des zu Definirenden vielmehr voraussetzen, und somit in Wahrheit keine Definitionen sind. Der Beweis ist überflüssig, weil sich darthun läßt, daß jede Definition, jede Beschreibung davon schlechthin unmöglich ist. Denn ist Thätigkeit, wie gezeigt, die allgemeine Wesensbestimmung des Denkens selbst, so ist sie eben damit seine Urbestimmtheit, d. h. der Urgedanke, möge man den-

selben als Uranschauung, Urvorstellung oder Urbegriff bezeichnen. Dieser Urgedanke, diese Uranschauung, läßt sich schlechthin durch kein andres Wort, d. h. durch keine andre Anschauung oder Vorstellung bestimmen, weil schlechthin jede andre Vorstellung die Thätigkeit des Denkens voraussetzt und als vorgestellte That (Bestimmtheit) des Denkens die Urvorstellung der Thätigkeit (des Bestimmens) implicite in sich enthält. Mit andern Worten: es läßt sich unmöglich bestimmen, was Thätigkeit ist, weil alles Bestimmen selbst wieder nur Thätigkeit ist. Jede Begriffsbestimmung der Thätigkeit wäre also nur ihre Selbstbestimmung, d. h. Bestimmung, die das zu Bestimmende vielmehr voraussetzt. Sie muß mithin auch der Selbstbestimmung oder Selbstanschauung jedes Denkenden überlassen werden. —

Außerdem ist Thätigkeit eine durchaus einfache Anschauung, so einfach wie Blau oder Roth. Die Thätigkeit zerfällt keineswegs in Thun und That, sondern sie selbst ist nichts als das Uebergehen von Thun in That. Letztere sind nicht etwa zwei in der Thätigkeit zu unterscheidende Momente ihrer selbst, sondern nur die an einer als endlich gefaßten, bestimmten Thätigkeit durch die Reflexion gesetzten Punkte des Anfangs und Endes: Thun ist die Thätigkeit, sofern sie erst anfängt, noch nicht ihr Ziel, die That, erreicht hat; That dagegen ist das Ziel, in welchem das Thun endet. So unterscheidet aber nur die Reflexion, indem sich ihr unwillkührlich und unbewußt die Thätigkeit an sich, die reine Thätigkeit, in eine bestimmte endliche Thätigkeit verwandelt. An sich ist Thun nie und in keinem Momente ohne That; an sich ist der Anfang der Thätigkeit selbst schon Thätigkeit: denn Anfangen heißt nur Aufhebung des Nichtseyns, Uebergehen des Nichtseyns in Seyn; an sich (ohne Gegenwirkung von anderswoher) ist die Thätigkeit schlechthin ohne Ende: denn jede (bestimmte, vollzogene) That ist nur ein Moment der Thätigkeit, über welches sie unmittelbar hinaus zu einem andern übergeht. Thätigkeit an sich ist, wie gesagt, nur dieses Uebergehen nnd nichts als dieß Uebergehen, d. h. nichts als Selbstbewegung, oder was dasselbe ist, als reine Bewegung überhaupt. Diese aber ist durch und durch einfach, eine Ur- oder Grundanschauung, die sich schlechterdings nicht in Theile oder Momente zerlegen läßt, weil sie durchaus keine hat. Nur weil man willkührlich solche Theile hat in ihr unterscheiden

wollen, ist man darauf gekommen, sie für den reinen Widerspruch zu erklären, und demgemäß sie selbst entweder schlechthin zu leugnen, oder den Widerspruch in das Urwesen der Dinge zu verlegen. Da der reine Widerspruch (die **contradictio in adiecto**) in der That schlechthin undenkbar ist, so konnte man nicht anders. Aber der Fehler liegt nur in der obigen mangelhaften Reflexion. Ist dieser Fehler einmal aufgedeckt, so ergiebt sich von selbst, daß sich schlechthin nicht sagen läßt, was Thätigkeit sey. Denn das schlechthin Einfache läßt sich durch nichts Andres bestimmen, als durch sich selbst. Jede Definition würde also nur einen andern Namen für dieselbe Sache bringen.

§. 3. Die Philosophie setzt 3) voraus, daß das menschliche Denken wenigstens sich selbst, wie es in Wahrheit ist, zu erkennen vermöge. Sie muß nothwendig auch diese Voraussetzung machen, weil, wie schon bemerkt, ohne dieselbe nicht nur alles Wissen und Erkennen, sondern auch alles Fragen und Forschen vergeblich, sinnlos, unmöglich wäre.

Aber auch zu dieser Voraussetzung ist die Philosophie vollkommen berechtigt. Sie kann ihr nicht bestritten oder bezweifelt werden, weil alles Bestreiten und Bezweifeln dieselbe Voraussetzung macht, indem es offenbar voraussetzt, daß die bezweifelte und bestrittene Behauptung auch ihrem Sinne nach von ihm erkannt sey. Erkenne ich aber die Gedanken des menschlichen Denkens, so erkenne ich damit auch das Denken, welches sie denkt, selbst. Wie weit, ob vollkommen oder unvollkommen u. s. w., ist damit natürlich noch nicht entschieden. Nur das ist gewiß, daß mein Zweifeln schlechthin sinnlos ist, wenn ich auch an demjenigen zweifle, das der Grund meines Zweifelns ist. Denn das grundlose Zweifeln wäre eine willkührliche, zufällige, rein subjektive Unentschiedenheit, ohne alle objektive Berechtigung. Der Grund meines Zweifelns kann aber nur in gewissen Gedanken, Vorstellungen oder Begriffen liegen, die ich von der Natur des menschlichen Denkens und von seiner Fähigkeit zur Erkenntniß der Wahrheit habe, und die mir für objektive, wahre Begriffe gelten, d. h. der Grund alles Zweifelns kann nur in der vorausgesetzten Erkenntniß der Natur des menschlichen Denkens liegen. Wollte man auch sagen: das Zweifeln an Allem, selbst am Grunde unserer Zweifel, die reine, absolute Unentschiedenheit

und Ungewißheit, sey eben die Natur unsers Denkens, die Bestimmung unsers Geistes; so würde eben damit doch wiederum die Erkenntniß dessen, was die Natur unsers Denkens sey, behauptet seyn.

Ob nun aber jedes Selbstbewußtseyn an dem, was es von sich selber und der Natur des Denkens zu wissen meint, auch ohne Weiteres die volle Wahrheit besitze, oder von welchen Bedingungen vielmehr die wahre Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens abhänge, wie sie zu Stande komme, und was das Kriterium ihrer Wahrheit sey, — das soll erst untersucht werden. Nur das Vermögen dazu wird hier voraussetzungsweise behauptet, und muß und darf aus den angegebenen Gründen vorausgesetzt werden.

Eben damit aber wird vorausgesetzt, daß das menschliche Denken sich in sich in ein reelles und ideelles Seyn seiner selbst unterscheide. Denn soll das Denken sich selbst, wie es in Wahrheit ist, erkennen können, so muß es zuvor realiter und in Wahrheit seyn (§. 1.) Dieß seyende reelle Denken macht sich selbst zum Gegenstande seiner Forschung, es denkt sich selbst, und ist somit zugleich gedachtes, d. i. ideelles Denken, — Gedanke. Dieser Gedanke soll ein wahrer Gedanke seyn können, d. h. mit dem Denken, wie es realiter ist, also mit dem reellen, seyenden Denken, wesentlich übereinstimmen können. Ob und unter welchen Bedingungen er wirklich übereinstimme, und welches das Kriterium dieser Uebereinstimmung sey, soll erst untersucht werden. So liegt die Sache, wenn man nicht etwa ohne weiteres voraussetzen will, daß das menschliche Denken, möge es sich selbst denken wie es wolle, an seinem Sichdenken eo ipso wahre Selbsterkenntniß habe, d. h. daß das menschliche Denken eo ipso dasjenige und nur dasjenige, realiter sey, als was es sich selbst denke. Allein diese Voraussetzung wäre einerseits eine völlig willkührliche, andrerseits würde mit ihr zugleich ohne weiteres behauptet seyn, daß eine wahre Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes unmöglich sey. Denn ist jede Vorstellung des menschlichen Denkens von sich selbst eo ipso sein reelles Seyn, wahre Selbsterkenntniß, so müßte auch jedes sich selbst denkende Wesen, also jedes einzelne menschliche Subjekt, dasjenige realiter seyn, als was es sich vorstellt, d. h. die Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens würde zur bloßen subjekti-

ven Meinung herabgesetzt, und jede beliebige Vorstellung hätte, trotz ihres Widerspruchs gegen alle übrigen, doch dasselbe Recht mit allen übrigen. Damit aber wäre alle Gewißheit und Wahrheit vernichtet, d. h. die wahre Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes als unmöglich gesetzt. Außerdem aber liegt es unmittelbar in dem Sich denken, daß das denkende Denken die Voraussetzung des gedachten Denkens, jenes das Unmittelbare, dieses das durch jenes Vermittelte, jenes das Unabhängige, dieses das von jenem Abhängige sey. Eben dieses stets vorausgesetzte und vorauszusetzende Unmittelbare; vom Gedachtwerden Unabhängige ist aber der Begriff des Seyns an sich, des reellen Seyns, oder dasjenige, was wir ein real Seyendes nennen. Der Gedanke oder das Gedachte ist als solches freilich auch, aber es ist nicht an sich, nicht unabhängig vom Denken, sondern es ist nur im Denken, sofern und indem es gedacht wird: es ist nur, weil das Denken ist und es denkt, als That, Bestimmtheit des Denkens. Dieses unselbstständige, durch das Denken vermittelte, vom Gedachtwerden abhängige Seyn, das die Bestimmung hat, nur im Denken als ein von ihm Gedachtes zu seyn, ist der Begriff des ideellen Seyns im Unterschiede von dem reellen. —

Das Sichdenken und die Möglichkeit einer wahren Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens setzt mithin nothwendig ein reelles Seyn desselben voraus, das, unabhängig von seinem ideellen Seyn, unverändert dasselbe bleibt, gleichgültig dagegen, ob es und wie es vom menschlichen Denken gedacht werde. Es ergiebt sich daraus zugleich, daß schon in der vorausgesetzten Möglichkeit der bloßen Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens das zu erkennende Objekt, das Denken selbst, nothwendig als ein reell Seyendes im Unterschiede von seinem ideellen Seyn vorausgesetzt wird.

§. 4. Mit der dritten macht zugleich die Philosophie eine vierte Voraussetzung. Die Möglichkeit der Selbsterkenntniß des menschlichen Denkens nämlich setzt sie nur voraus, um untersuchen zu können, ob und wiefern dem Inhalte des menschlichen Denkens Wahrheit zukomme. Dieser Inhalt muß bereits vorhanden (gegeben) seyn, bevor von der Philosophie nach seinem Ursprung, seiner Form, seiner Beschaffenheit u. s. w. gefragt wer-

den kann. Er muß, wenn er auch noch so innig mit dem Denken Eins, ihm immanent, sein Inhalt, zu seinem Wesen gehörig ist, doch zugleich vom Denken selbst unterschieden und unterscheidbar seyn: denn sonst vermöchte es ihn nicht zu untersuchen. Woher nun auch dieser Inhalt stammen und welcher Werth ihm zukommen möge, die Philosophie setzt ihn voraus, weil er es ist, der sie oder das menschliche Denken, sich selber zu erforschen, antreibt.

Worin liegt nun das Recht der Philosophie zu dieser weiteren Voraussetzung? Zunächst wiederum darin, daß alles Bezweifeln und Bestreiten dieselbe Voraussetzung macht. Denn Bestreiten, Bezweifeln ist schlechthin unmöglich, ohne ein bestimmtes von ihm unterschiedenes Objekt (einen Gedanken), das negirt, das bezweifelt wird, und das also von dem bestreitenden und zweifelnden Denken gedacht, sein Inhalt ist. Dieser Inhalt muß erst da seyn, ehe der Skeptiker auf ihn reflektiren, seine Gewißheit, seine Berechtigung, seine Gültigkeit untersuchen kann. — Demnächst aber ist, wie gezeigt, das menschliche Denken seiner wesentlichen Grundbestimmung nach Thätigkeit. Ein Thun ohne That, ein reines Nichtsthun, ist aber kein Thun: dieß liegt unmittelbar im Begriffe der Thätigkeit. Die That aber, mag sie unter Mitwirkung eines Andern oder durch reine Selbstthätigkeit zu Stande kommen, ist als That des Denkens das Gedachte, der Gedanke, d. h. das, was gemeinhin der Inhalt des Denkens genannt und vom Denken selbst unterschieden wird. Wie Nichtsthun kein Thun, so ist demnach nichts Denken kein Denken. Etwas denken heißt aber eben nur, daß das Denken einen Inhalt, einen Gedanken, eine That als ein von ihm selbst Unterschiedenes in sich habe.

Ob nun das menschliche Denken durch unmittelbare, selbstschöpferische und damit unbedingte, oder vielmehr nur durch vermittelte, bedingte, an die Mitwirkung eines Andern gebundene Thätigkeit einen Inhalt, (Gedanken, Vorstellungen, Anschauungen, Gefühle u. s. w.) habe, — das wird sich erst bestimmen lassen, nachdem die Thätigkeit, als welche das Denken seiner wesentlichen Grundbestimmung nach vorausgesetzt ist, näher untersucht und in ihrem specifischen Wesen und Begriffe philosophisch festgestellt seyn wird. Hier kam es nur darauf an zu zeigen, daß, sofern das Denken wesentlich Thätigkeit ist, eben damit eo ipso

ein Inhalt desselben gesetzt ist, daß also Denken und Gedanken unmöglich getrennt werden können, daß vielmehr ein Denken ohne Inhalt eine **contradictio in adiecto**, und mithin das Abstrahiren oder vielmehr das Abstrahiren-Wollen von allem Inhalte eine leere, nichtige Fiction, in Wahrheit eine Unmöglichkeit ist. Wie mit dem Thun unmittelbar die That, so ist mit dem Denken unmittelbar und von Anfang an ein Inhalt vorhanden, und es kann schlechthin keinen Moment geben, wo das Denken selbst wäre ohne daß zugleich ein Gedachtes in ihm wäre. Denn würde es auch als absolutes Sichselbstsetzen gefaßt, so ist doch unmittelbar in und mit seinen Sichsetzen zugleich ein Inhalt, wenn auch von ihm selbst, unmittelbar mitgesetzt.

Daraus ergiebt sich zugleich, daß ein bloßes, reines Sichdenken des Denkens schlechthin unmöglich ist, d. h. daß das Denken nicht sich selbst denken kann, ohne in seinem gedachten Selbst einen Inhalt desselben zugleich mit zu denken. Im Sichselbstdenken unterscheidet sich zwar das Denken in sich als denkendes Denken von dem gedachten Denken, und letzteres erscheint als der Inhalt des ersteren, so daß der Forderung eines Inhalts genügt zu seyn scheint. Allein das gedachte Denken ist in Wahrheit kein Denken, wenn es nicht selbst wieder einen Inhalt hat. Unthätig, Inhaltslos gedacht wäre es vielmehr dasselbe, was man ein Etwas, ein Ding zu nennen pflegt, an dessen Vorstellung zwar das Denken seinen einfachen Inhalt hätte, aber eben damit nicht mehr Sich denken wäre. Die Selbstuntersuchung und Selbsterkenntniß des Denkens setzt mithin voraus, daß das Denken bereits einen anderweitigen Inhalt habe, ehe es sich selbst zum Inhalte oder Gegenstande seines Denkens, Forschens, Untersuchens, machen kann. Und nur sofern das gedachte Denken eben dadurch, daß es einen von ihm selbst als Denken unterschiedenen Inhalt hat, selbst unterschieden und unterscheidbar ist von dem es denkenden Denken, welches keinen andern, sondern nur das Denken selbst zum Inhalt hat, — nur sofern also kraft dieser Unterschiedenheit des Inhalts das Denken sich in sich selbst als denkendes und gedachtes Denken zu unterscheiden vermag, ist überhaupt ein Sichselbstdenken des Denkens möglich.

Hieraus ergiebt sich von selbst, daß die anfängliche Tendenz Fichte's aus der reinen Ichheit die Entstehung der Vor-

stellung und damit des Bewußtseyns abzuleiten, so wie die verwandte Unternehmung Hegels von dem reinen, leeren, abstrakten Denken des Denkens aus die ganze Fülle der Weltanschauung dialektisch entwickeln zu wollen, von vornherein an einer inneren Unmöglichkeit krankte, die, einmal entdeckt, es der Kritik leicht macht, beide Systeme in das Nichts vergeblicher Versuche zurückzuweisen. (Vergl. zu diesem ganzen §. Th. I. S. 427 f. 488 f. 570 f. 702 f.)

§. 5. Ist der Inhalt des Denkens nur sein Inhalt, sofern es ihn denkt, d. h. sofern es ihn als seinen von ihm zugleich unterschiedenen Inhalt in sich trägt; ist mithin das Denken nothwendig in sich als Denken und Gedachtes unterschieden, so setzt die Philosophie mit diesem vor allem Sichdenken nothwendig immer schon vorhandenen Inhalte zugleich 5) voraus, daß das menschliche Denken sich selbst fortwährend in sich unterscheide als Denken- (Thätigkeit — Subjekt) und Gedachtes (That — Objekt), und daß es nur in diesem selbstthätigen Sich-insich-Unterscheiden Denken sey. Denn das Denken kann nicht etwa bloß passiv, durch ein Andres in sich unterschieden werden, sondern es muß nothwendig aktiv sich in sich selbst unterscheiden, weil es eben Thätigkeit ist, weil sein Inhalt seine (wenn auch vielleicht durch die Mitwirkung eines Andern vermittelte) That ist, und umgekehrt weil seine Thaten sein ihm immanenter Inhalt sind.

Auch zu dieser Voraussetzung hat die Philosophie ein wohlbegründetes Recht, theils weil sie in den bisherigen Voraussetzungen implicite mit enthalten ist, theils weil sie wiederum von Niemandem bezweifelt oder bestritten werden kann. Denn alles Zweifeln und Bestreiten bestätigt sie unmittelbar durch sich selbst, indem es als Zweifeln und Bestreiten sich selbst in sich und den von ihm bestrittenen Inhalt (Gedanken) unterscheidet.

Wie nun diese Thätigkeit des Sich-insich-Unterscheidens überhaupt zu Stande komme, wie sie neben der ursprünglichen Thätigkeit, durch welche das Denken überhaupt erst zu Gedanken kommt, bestehen könne, und insbesondre ob sie eine unbedingte, selbstständige, oder von der Mitwirkung eines Andern abhängige Thätigkeit sey, — das hat die Philosophie wiederum erst zu untersuchen und festzustellen. Hier kam es nur darauf, zu zeigen,

daß die Philosophie ein Recht hat, mit dem Denken, das sie voraussetzt, auch zugleich das Bewußtseyn vorauszusetzen. Unterscheidet nämlich das Denken sich selbstthätig von seinem Inhalte, so ist es eben damit das Subjekt, dem dieser Inhalt immanent gegenständlich ist, und das sich selbstthätig auf dieß Objekt und umgekehrt das Objekt auf sich bezieht, d. h. es ist sich seines Inhalts bewußt. Wie das Bewußtseyn möglich sey und zu Stande komme, will die Philosophie zwar erst erforschen. Aber eben damit setzt sie das Bewußtseyn zugleich schon voraus: sie setzt voraus, daß das forschende Denken sich von dem Objekte seiner Forschung, dem Bewußtseyn, unterscheide, d. h. daß es sich des Bewußtseyns selber bewußt sey. Daß sie zu dieser Voraussetzung dasselbe unbestreitbare Recht habe, als das Denken überhaupt vorauszusetzen, folgt unmittelbar aus ihrem Rechte, mit dem Denken zugleich einen Denkinhalt zu setzen, ohne den es nie seyn kann, und der nur sein Inhalt ist, indem es zugleich sich selbstthätig von ihm unterscheidet.

Diese Thätigkeit des Sich-insich-Unterscheidens ist nun aber zugleich auf das Denken selbst gerichtet. Das Denken zugleich ist das Objekt derselben, indem durch sie das Denken selbst in sich und seinen Inhalt unterschieden wird. Sofern also das Denken diese Unterscheidung vollzieht, ist es nicht bloß einfache Thätigkeit, sondern in dieser unterscheidenden Thätigkeit ist es sich selbst zugleich Objekt eben dieser seiner Thätigkeit, d. h. das Denken ist als diese Thätigkeit in sich selbst unterschieden, indem es 1) das Subjekt ist, welches die That vollzieht, aber zugleich auch 2) das Objekt, an welchem die That vollzogen wird. Und das heißt wiederum nur: das Denken ist in dieser Thätigkeit zugleich sich selber gegenständlich, objektivirt in ihr sich selber, reflektirt sich in sich. Der Akt der Selbstunterscheidung des Denkens in sich und seinen Inhalt involvirt sonach zugleich jenes Sichselbstdenken des Denkens, oder jene Selbstunterscheidung in sich als denkendes und gedachtes Denken, welche die Bedingung der als möglich vorausgesetzten Selbsterkenntniß des Denkens ist (§. 4.). Mit andern Worten: der erste ursprüngliche Akt, durch welchen das Denken Bewußtseyn seiner Gedanken ist, indem es sich von seinem Inhalte unterscheidet, involvirt zugleich den zweiten Akt, durch den es Bewußtseyn seiner selbst ist, mag auch darin das Denken zunächst nur als ein an sich selbst noch

unbestimmtes X, als bloße Form oder Substrat seiner Gedanken sich fassen, mag überhaupt sowohl das Bewußtseyn seiner Gedanken wie das Bewußtseyn seiner selbst zunächst kein deutliches, bestimmtes Wissen, sondern nur eine unklare, in sich verfließende, die Unterschiede verwischende Empfindung oder bloßes Selbstgefühl seyn. Der zweite Akt ist nicht der Zeit, sondern nur dem Begriffe nach der zweite; vielmehr ist mit dem ersten zugleich auch der zweite gesetzt; es giebt schlechthin keine Zeit, in der mit dem Bewußtseyn des Denkens von seinen Gedanken nicht ein ihm entsprechendes (dunkles oder helles, bestimmtes oder unbestimmtes) Bewußtseyn von sich selbst unmittelbar verknüpft wäre.

Damit ist nun aber zugleich erwiesen, daß das Denken nur als ein Sichdenkendes, als Ich, in der Form der Ichheit existiren könne. Denn sich selbst zu denken und damit zugleich von allem Gedachten sich selbst zu unterscheiden ist die wesentliche Grundbestimmung im Begriffe der Ichheit. Wollte man dieß bestreiten, so würde man von dem Denken aus einen andern Begriff des Ich aufstellen und dessen Berechtigung darthun müssen. Aber da von der Ichheit das Denken sich unmöglich trennen läßt, — weil sonst das Ich zu einem nicht denkenden Wesen, zu einem bloßen Dinge herabgesetzt würde, — so fällt in der Entwickelnng jedes andern Begriffs der Ichheit das Ich und das Denken (das Entwickelte und das Entwickelnde) in Eins zusammen: das Ich würde darin nur seinen eignen Begriff entwickeln, und somit unmittelbar sich selbst als Sichdenken erweisen, d. h. jede Begriffsbestimmung der Ichheit bethätigt durch sich selbst, daß das Ich seiner Grundbestimmung nach Sichdenken ist; und sich denkendes Denken kann es nur seyn, sofern es sich von dem Inhalte des Denkens unterscheidet.

Wie das Bewußtseyn des Denkens von sich selbst realiter zu Stande komme und sich weiter entwickele, hat die Philosopie wiederum erst zu untersuchen und festzustellen. Hier handelte es sich nur darum, nachzuweisen, daß die Philosophie berechtigt sey, mit dem Denken zugleich das Bewußtseyn desselben von sich selbst oder das Sichdenken des Denkens vorauszusetzen.

II.

Die Urgewißheit und die Denknothwendigkeit.

§. 6. Die Philosophie, indem sie zunächst die Natur des menschlichen Denkens untersucht, ist selbst nur das auf sich reflektirende, sich selbst untersuchende, sich selbst denkende Denken. Sie kann unmöglich etwas Andres vor oder über dem Denken seyn wollen, weil eben das Denken sich als die nothwendige Grundvoraussetzung alles Anderen erwiesen hat. Jene Voraussetzungen, welche die Philosophie nothwendig macht und zu machen berechtigt ist, macht mithin nothwendig alles menschliche Denken: jeder Mensch, jedes Ich, — d. h. jeder Denkende, setzt nothwendig sein Denken und damit sich selbst als real seyend, faßt nothwendig sein Denken wesentlich als Thätigkeit, legt ihm nothwendig das Vermögen bei, sich selbst zu erkennen, findet nothwendig immer schon einen Inhalt in seinem Denken vor, unterscheidet nothwendig diesen Inhalt von seinem ihn denkenden Denken und faßt damit nothwendig sich selbst als Ich. Ob er dieß mit klarem, bestimmtem Bewußtseyn, oder unbewußt, ohne darauf zu reflektiren, thut, ist natürlich gleichgültig. Genug, sofern er denkt, muß er es thun.

§. 7. Das Recht zu jenen Grundvoraussetzungen, ohne welche weder von Gewißheit noch Ungewißheit, weder von Glauben noch Zweifeln, weder von Wissen und objektiver Erkenntniß noch vom bloßen subjektiven Meinen und Ueberzeugtseyn, die Rede seyn kann, ist sonach die Grundberechtigung, auf die nothwendig jede Behauptung, ihr Inhalt möge seyn welcher er wolle, sich stützt und zurückweist. Mit andern Worten: die Gewißheit, daß mein Denken realiter existirt, daß es wesentlich Thätigkeit ist u. s. w., ist die Urgewißheit, welche nicht nur der Gewißheit aller meiner Ueberzeugungen, alles Glaubens und Wissens, sondern auch der Gewißheit, daß Dieses oder Jenes oder Alles ungewiß sey, nothwendig zu Grunde liegt. Denn

nur sofern ich dessen gewiß bin, was jene Grundvoraussetzungen behaupten, bin ich im Stande zu glauben, zu wissen, zu zweifeln: ohne sie hebt mein Glauben, Wissen, Zweifeln, weil mein Denken überhaupt, im vernichtenden Widerspruche sich selbst auf.

§. 8. Die Gewißheit jener Grundvoraussetzungen liegt nun aber einzig und allein in der unwiderstehlichen Nothwendigkeit, sie zu machen. Ich bin nur berechtigt, mein und damit das menschliche Denken als real seyend zu setzen, weil es mir schlechthin unmöglich ist, das Gegentheil zu denken. Ich bin nur gewiß, daß ich selbst realiter existire, weil es mir schlechthin unmöglich ist, den entgegengesetzten Fall anzunehmen, also auch unmöglich, zu zweifeln, ob ich existire oder nicht. Auf derselben Unmöglichkeit ruht das Recht und die Gewißheit der übrigen Grundvoraussetzungen. Bei allen kann das, was jede behauptet, unmöglich bezweifelt oder bestritten werden, weil alles Zweifeln und Bestreiten gerade das Bestrittene selbst thut, mithin in der Verneinung jener Voraussetzungen sich selbst als nichtig setzen würde, — d. h. weil das Denken (sey es Glauben oder Zweifeln, Behaupten oder Bestreiten) unmöglich sich selbst als nichtseyend denken kann. Diese Denkunmöglichkeit ist nun aber nur der negative Ausdruck für die immanente Denknothwendigkeit, welche das Denken zwingt, so und nicht anders zu denken. Ja sie ist sogar in Wahrheit nur die unmittelbare Folge dieser Denknothwendigkeit: nur weil das Denken genöthigt ist, sich selbst als seyend zu denken, ist es ihm unmöglich, sich als nichtseyend zu denken. Das umgekehrte Verhältniß ist selbst unmöglich. Denn es ist undenkbar, daß das Denken, erst nachdem ihm der Versuch, sich selbst als nichtseyend zu denken, mißlungen, auf den Gedanken seines reellen Seyns und dessen Nothwendigkeit gekommen seyn sollte. Dieß Versuchen würde die Unmöglichkeit des entgegengesetzten Gedankens noch gar nicht darthun, da ja, was das erste Mal nicht gelungen, beim zweiten oder zehnten Versuch gelingen könnte. Gleichwohl behauptet das Denken die reine, schlechthinnige Unmöglichkeit, sich selbst als nichtseyend zu denken. Ja es sieht sich wiederum genöthigt, dieß zu behaupten, und nur darum ist ihm diese Unmöglichkeit so unumstößlich gewiß, daß es jeden Versuch, dieselbe zu überwinden, als sinnlos zurückweist. Darin aber zeigt sich zur Evidenz,

daß die Denknothwendigkeit das Erste, die Denkunmöglichkeit nur ihre Folge oder Kehrseite ist.

§. 9. Muß sonach das Denken nothwendig sich selbst als seyend denken, so muß es auch nothwendig alles Dasjenige denken und als seyend denken, ohne welches es selbst sich nicht als seyend denken kann, oder was dasselbe ist, ohne welches es selbst weder seyn noch sich denken kann. Hieraus ergiebt sich der Begriff und das Kriterium dessen, was denknothwendig ist. Denknothwendig ist Alles, ohne dessen Seyn und Gedachtwerden das Denken selbst weder seyn noch sich denken könnte, oder dessen Nichtseyn und Nichtgedachtwerden das Denken selbst aufheben, als nichtig setzen würde. Damit ist zugleich der Begriff des nothwendig Seyenden bestimmt: nur das muß seyn, ist nothwendig, welches, als nichtseyend gedacht, das Nichtseyn des Denkens selbst involviren würde, oder welches das Denken unmöglich als nichtseyend denken kann, weil es sonst zugleich sich selbst als nichtseyend denken müßte. So gewiß das Denken realiter ist, so gewiß ist Alles, ohne welches das Denken weder seyn noch sich denken könnte. Die Gewißheit ist auch hier wieder nur Ausdruck der immanenten Denknothwendigkeit.

Aus dem Begriffe des Denknothwendigen folgt unmittelbar der Begriff des Denkunmöglichen. Denkunmöglich ist, was dem Denknothwendigen widerspricht, was also darum nicht gedacht werden kann, weil, wenn es gedacht würde, das Denknothwendige als nicht gedacht und nicht zu Denkendes gesetzt wäre, oder was dasselbe ist, weil, wenn es gedacht werden könnte, das Denken auch sich selbst als nichtseyend müßte denken können, — dessen Gedachtwerden also die Selbstvernichtung des Denkens setzen und die Selbstaffirmation desselben vernichten würde. Dasselbe gilt in Beziehung auf das Seyn. Dasjenige ist unmöglich, kann nicht realiter seyn, welches, als seyend gedacht, das Nichtseyn des Denkens involviren würde, oder welches das Denken nicht als seyend denken kann, weil es sonst sich selbst als nichtseyend müßte denken können. — Von einem solchen schlechthin Unmöglichen kann man wohl reden, indem man das Denknothwendige mit demjenigen Zeichen versieht, welches nach dem gemeinen Sprachgebrauche die Bedeutung der Negation hat. Ich kann also z. B. wohl von dem Nichtseyn des Denkens oder von

einem hölzernen Eisen ꝛc., reden. Aber daraus folgt nicht, daß ich es auch gedacht haben muß oder denken könne. Ein solches Gerede ist vielmehr nur eine Composition von Wörtern, deren Bedeutung man sich nicht klar bewußt ist, oder von deren Sinn man willkührlich abstrahirt (wie letzteres im Obigen geschehen ist, wo wir vom Gedachtwerden des Denkunmöglichen sprachen, nur um den darin liegenden Widerspruch aufzudecken). Unmöglich, mag es von einem reell oder von einem ideell Seyenden ausgesagt werden, ist immer dasjenige, welches schlechthin nicht gedacht werden kann. Der letzte Grund dieser Unmöglichkeit liegt aber in der Unmöglichkeit des Denkens, sich selbst als nichtseyend zu denken, d. h. in der Denknothwendigkeit seines Seyns.

Möglich endlich ist Alles dasjenige, was weder nothwendig noch unmöglich ist. Ob es ein solches Mittleres giebt, d. h. ob unter dem Inhalte des menschlichen Denkens sich auch Gedanken, Vorstellungen, Begriffe finden, die es nicht denken muß, sondern eben nur denken kann, ist eine Frage, die hier noch nicht zu erörtern ist. Hier kam es nur darauf an, den allgemeinen Begriff des Möglichen, wie er von selbst im Gegensatze zu dem Nothwendigen und Unmöglichen sich ergiebt, vorläufig anzugeben.

§. 10. Auf die Denknothwendigkeit gründen sich die beiden Denkgesetze, welche man Jahrtausende lang als die Urgesetze alles Denkens an die Spitze der Philosophie gestellt hat, der s. g. Satz der Identität und des Widerspruchs. Beide sind in Wahrheit nur abstrakte Ausdrücke, Gesetzesformeln, für die Denknothwendigkeit und deren Correlat, die Denkunmöglichkeit. Der Satz der Identität: jedes Ding ist sich selber gleich oder A = A, setzt zunäst das Sichdenken des Denkens voraus: nur sofern das Denken sich in sich reflektirt und sich selber gegenständlich ist, kann es einen einzelnen, bestimmten Gedanken (A) gleichsam zweimal auf einmal denken, und A dem A gegenüber stellen. Thut es dieß, so folgt unmittelbar von selbst, daß das erste A = dem zweiten, oder daß A sich selber gleich sey. Denn das Denken setzt eben nur zweimal ganz dasselbe, d. h. es denkt eben nur das Eine A als sich selber gleich. A = A wäre danach nur ein andrer Ausdruck für diese willkührliche Handlung des Denkens, durch die es A zweimal denkt und zugleich die beiden A, weil sie nur dasselbe A sind, in Eins zusammendenkt. Allein dieß ist gar nicht der

Sinn des Satzes der Identität. Soll er ein Denkgesetz seyn, so sagt er nothwendig aus, daß das Denken A = A denken müsse, oder jedes (vorgestellte) Ding als sich selber gleich vorstellen müsse, d. h. daß es jedes Ding, jeden Gedanken, nicht bloß einfach, sondern gleichsam doppelt, weil als sich selber gleich, denken müsse. Worauf beruht nun diese Nothwendigkeit? Wir antworten: darauf, daß das Denken nothwendig Sichdenken ist, oder daß es nothwendig stets einen Inhalt hat und nur Denken ist, indem es sich von diesem seinen gedachten Inhalt unterscheidet (§. 4. 5.). Diesen Unterschied zwischen ihm selber und dem Gedachten kann das Denken nicht denken, ohne Jedes der beiden Unterschiedenen zugleich auf sich selber zu beziehen. Denn der Unterschied besteht nur in dem, worin Jedes von beiden das Andre nicht ist. Allein dieses Nichtseyn ist zugleich dasjenige, worin Jedes positiv es selbst und nicht das Andre ist; dieses Nichtseyn ist zugleich sein Selbstseyn. Indem also das Denken Jedes von beiden in seinem Unterschiede vom Andern denkt, denkt es zugleich Jedes als das, was es an sich selbst ist, d. h. als sich selber gleich. Identität mit sich und Unterschiedenheit von Anderem ist Eins und dasselbe: das Denken kann wenigstens das Eine nicht denken ohne unmittelbar zugleich das Andre zu denken. Diese Denknothwendigkeit spricht der Satz der Identität aus, und ruht mithin auf der Urnothwendigkeit des Denkens, sich in sich als Denken und Gedachtes zu unterscheiden. (Aus dem Satze: jedes Ding ist sich selber gleich, folgen von selbst die Sätze, daß von Gleichem Gleiches gilt, daß zwei Dinge, die einem Dritten gleich sind, sich selber gleichen müssen, daß Gleiches zu Gleichem Gleiches ergiebt u. s. w. Sie sind nur Anwendungen des Satzes der Identität.)

§. 11. Der Satz des Widerspruchs ist in ähnlicher Art die Kehrseite des Satzes der Identität, wie die Denkunmöglichkeit nur die Kehrseite oder das Correlatum der Denknothwendigkeit ist. Weil es schlechthin nothwendig ist, das Gedachte auch als Gedachtes und damit als sich selber gleich zu denken, ist es schlechthin unmöglich, das Gedachte als nicht Gedachtes und somit als sich selber ungleich, d. h. als nicht das, als was es gedacht wird, zu denken. Diese Unmöglichkeit reducirt sich aber wiederum auf die Unmöglichkeit des Denkens, sich selbst als Nicht-

denken zu denken, oder was dasselbe ist, sich nicht in sich selbst zu reflektiren, sich überhaupt nicht zu denken. Kann das Denken unmöglich sich selber als Nichtdenken denken, so kann es eben darum auch das Gedachte weder als Nichtgedachtes noch anders, als es gedacht wird, denken. Dieß und nur dieß ist der Sinn des Satzes des Widerspruchs. Derselbe bezieht sich eben so wenig als der Satz der Identität auf das Was oder die qualitative Bestimmtheit des Gedachten. Beide betreffen vielmehr nur das Denken selbst, sofern es irgend Etwas, was es auch immer sey, denkt, oder sofern es nothwendig einen Inhalt hat. Das Gedachte könnte als sich selbst widersprechend gedacht werden, und doch würde von ihm der Satz des Widerspruchs gelten, daß nämlich das Denken, sofern es ein Sichselbstwidersprechendes denkt, dasselbe unmöglich als nicht sich widersprechend denken kann. Aber, wird man sagen, das sich Widersprechende zu denken, ist ja unmöglich; dieß gerade ist es ja, was der Satz des Widerspruchs behauptet. Wir geben dieß zu, müssen aber vorher fragen, was man unter dem Sichwidersprechen versteht. Es giebt bekanntlich in der Philosophie sehr verschiedene Fassungen des Satzes des Widerspruchs, sehr verschiedene Begriffsbestimmungen des Sichwidersprechenden. Es kann nicht unsere Absicht seyn, alle diese Definitionen hier einer näheren Kritik zu unterwerfen. Aus dem Obigen ergiebt sich von selbst, daß wir nur sagen können: sichwidersprechend ist Alles, was, wenn es gedacht würde, vielmehr als nicht gedacht oder anders, als es gedacht wird, gedacht werden müßte. Ein solches Sichwidersprechendes ist allerdings undenkbar (kann nur gesagt, aber nicht gedacht werden); und in diesem Sinne kann man den Satz des Widerspruchs so ausdrücken: was sich widerspricht, ist undenkbar. Ein hölzernes Eisen z. B. ist ein solcher Widerspruch, nicht weil es nicht ein Ding geben könnte, das alle Eigenschaften des Holzes und des Eisens in sich vereinigte, sondern weil jene Composition von Vorstellungen fordert, daß ich, indem ich Holz denke, vielmehr nicht Holz, sondern Eisen denken solle.

Aber, wird man von einer andern Seite einwenden, ist es unmöglich, Etwas anders, als es gedacht wird, zu denken, so sind alle die Vorstellungen, in denen unser Geist täglich verkehrt, unmöglich, undenkbar, weil sich widersprechend. Denn indem ich mir einen Baum, einen Menschen ꝛc. vorstelle, denke ich mir Ein

Ding, das als solches viele verschiedene Eigenschaften hat; ich denke also Eines, das vielmehr Vieles ist, d. h. ich denke Eines als nicht Eines, also anders als ich es denke. Dasselbe gilt von Allem, das ich als werdend, sich verändernd, bewegt oder sich bewegend u. s. w. denke. Ja das Denken, indem es sich in sich als Denken und Gedachtes unterscheidet und doch zugleich sich selbst als das Eine, identische-Denken denkt, vollzieht selbst fortwährend denselben Widerspruch. Es wird also im Gegentheil gesagt werden müssen, daß es Nichts in der Welt giebt, was nicht den Widerspruch (die Negation seiner selbst) in sich trüge.

Der Einwand klingt äußerst plausibel. Er trifft außerdem denjenigen Punkt, um welchen sich gegenwärtig vorzugsweise das Interesse der Philosophie dreht. Denn jene Reflexionen vornehmlich sind es, auf welche die letzte Entwickelungsstufe der Philosophie, der moderne Dialekticismus in seinen neusten Gestalten, sich stützt, indem er behauptet, daß die Philosophie nur ein Wissen gewähren könne, sofern sie — wie die Einen wollen, — den Widerspruch in allen (gegebenen, unmittelbaren) Vorstellungen wegzuschaffen, oder sofern sie, — wie die Andern meinen, — nachzuweisen vermöge, daß und wie das Sichwidersprechende doch zur Einheit sich vermittele oder als zur Einheit vermittelt nothwendig zu denken sey. Wir müssen daher auf jenen Einwand etwas näher eingehen.

Wir nehmen ihn in der doppelten Form, in der er sich selbst giebt, und die zugleich die beiden divergirenden Hauptrichtungen des modernen Dialekticismus (Herbart und Hegel) repräsentirt. Er beruft sich zunächst auf den thatsächlich vorhandenen alltäglichen Inhalt unsers Denkens, indem er zugleich, wiederum als Thatsache des Bewußtseyns, behauptet, daß dieser Inhalt aus Vorstellungen verschiedener Dinge bestehe, von denen wir jedes als Eines und Vieles und somit als sich widersprechend uns vorstellen. Einen immer schon vorhandenen (und insofern gegebenen) Inhalt unsers Denkens, der das nothwendige Prius des Sichdenkens, der Reflexion, des Selbstbewußtseyns, der Ichheit, und damit der philosophischen Untersuchung über die Natur des Denkens wie über den Ursprung und die Beschaffenheit dieses Inhalts sey, haben wir selbst als schlechthin denknothwendig dargethan (§. 4.) Worin aber dieser Inhalt bestehe, wie er beschaffen sey u. s. w., hat sich

uns noch nicht ergeben, und insofern greift die gegenwärtige Frage dem Gange der Untersuchung vor. Wir müssen indeß nichtsdestoweniger auf sie eingehen, um den Sinn des Satzes des Widerspruchs festzustellen, ohne welchen der Fortschritt der Untersuchung unmöglich ist, weil in ihm zugleich das Wesen der Denknothwendigkeit, um das es sich zuvörderst handelt, sich ausspricht. Wir räumen daher vorläufig ein, es sey Thatsache des Bewußtseyns, daß jener immer schon vorhandene Inhalt unsers Denkens aus Vorstellungen von mannichfaltigen Dingen bestehe, von denen jedes als eine Einheit mit mehreren verschiedenen Eigenschaften (Bestimmtheiten), sowie als sich verändernd u. s. w. vorgestellt werde. Nur muß es uns dann auch bei der Erörterung dieser Behauptung erlaubt seyn, uns ebenfalls auf Thatsachen des Bewußtseyns zu berufen. Nun ist es aber eine solche Thatsache, daß die verschiedenen Eigenschaften, die wir den Dingen beilegen, nur in demjenigen bestehen, was wir von den Dingen wahrnehmen. Entweder ist es mithin unser Denken, das diese verschiedenen Wahrnehmungen zu der Einheit, die wir das Ding nennen, verbindet; oder die Dinge sind es, die in verschiedener Art unsere Sinne afficiren und uns zugleich veranlassen, diese verschiedenen Affektionen dem Einen Dinge zuzuschreiben. In beiden Fällen entsteht die Einheit, die wir Ding nennen, erst vermittelst einer Thätigkeit entweder der Dinge, oder unseres Denkens, oder beider zusammen. Thätigkeit ist, wie gezeigt, das Uebergehen des Thuns in That (§. 2.) Das Thun ist hier das Verknüpfen der verschiedenen Qualitäten, die That die Einheit derselben oder das Ding. Mag dieses Thun dem Dinge selbst und seinen Qualitäten, oder mag es unserm Denken und seiner Thätigkeit beigemessen werden, immer setzt die Einheit des Mannichfaltigen nothwendig eine Thätigkeit voraus, deren That sie ist. Es fragt sich mithin, ob es ein Widerspruch ist, sich eine Thätigkeit zu denken, die Mannichfaltiges zur Einheit verknüpft. Soll die Einheit nicht bloß eine äußere, mechanische Zusammensetzung, soll sie vielmehr eine innere, organische (substanzielle) seyn, in welcher das Mannichfaltige nicht bloß neben einander sondern in einander ist, wie die Vorstellung des Dinges mit mehreren Eigenschaften fordert, — so kann auch die Thätigkeit nicht eine dem Mannichfaltigen äußere, sondern sie muß eine ihm selbst immanente seyn: das Mannichfaltige muß

durch seine eigene oder durch eine in ihm selbst wirkende Thätigkeit zur Einheit sich verbinden. Wer also von dem Dinge mit mehreren Eigenschaften redet, wird auch diesen Unterschied zwischen äußerer und innerer Thätigkeit zugeben müssen. Sollen nun beide Thätigkeitsarten, oder soll etwa nur die letztere den Widerspruch involviren? Daß Thätigkeit an sich, Selbstthätigkeit, Selbstbewegung eine einfache Anschauung sey, die als solche durchaus keinen Widerspruch enthalten kann, ist oben nachgewiesen worden. Die äußere Thätigkeit ist nun aber ebenfalls Selbstthätigkeit, die nur auf ein äußeres Objekt gerichtet ist, an welchem ihr Thun in That übergeht, an welchem also sie selbst nur sich äußert. Sie selbst ist innerlich, in sich und an sich nothwendig dasselbe, als was sie sich an dem äußern Objekte äußert. Die äußerliche Zusammenfügung eines Mannichfaltigen zur Einheit ist mithin nur die Aeußerung einer Thätigkeit, deren Thun innerlich an sich selbst in dem Verknüpfen eines Mannichfaltigen zur Einheit besteht. Enthält diese einen Widerspruch, so enthält ihn auch jede äußere, mechanische Thätigkeit. Soll aber diese innere Thätigkeit Mannichfaltiges in sich verknüpfen, so muß sie nothwendig eine dem Mannichfaltigen selbst immanente Thätigkeit seyn. Die ganze Frage kommt also darauf hinaus: ob es ein Widerspruch sey, sich ein Mannichfaltiges zu denken, das durch immanente Thätigkeit sich zur Einheit verbindet oder verbunden wird?

Thätigkeit ist Bewegung, Uebergehen aus Thun in That, mithin aus Einem in ein Andres, aber so, daß diese Bewegung nicht in der That endet, sich fixirt, erstarrt, sondern zugleich in der That immanent ist, aus der That selbst wieder hervorbricht. Jede That ist insofern nur Mittel der Thätigkeit zu fernerem Thun, d. h. nur dasjenige, durch welches und in welchem die Thätigkeit weiterhin thätig ist, welches also auch selbst wirksam ist. (Der Brief z. B. den ich schreibe, ist weder eine Erstarrung meiner Denkthätigkeit in einzelnen Wörtern oder Vorstellungen und deren Verbindung, noch ist er ein todtes, unwirksames Ding; er hat vielmehr eine Wirkung auf meinen Freund, an den er gerichtet ist, und ist nur Mittel meiner durch ihn hindurchgehenden Thätigkeit. Eben so der Tisch, den der Tischler verfertigt, u. s. w.). Dieser Strom der Thätigkeit geht nothwendig durch Alles hindurch, mag es selbst thätig oder bloße That oder ein Andres in ihm thätig seyn. Ist nun dieses Uebergehen aus

Thun in That und Hinausgehen aus That in Thun an sich kein Widerspruch, so ist auch das Uebergehen des Mannichfaltigen in die Einheit und der so gewordenen Einheit in die Mannichfaltigkeit kein Widerspruch. Denn es ist zunächst selbst nur Thätigkeit. Diese aber ist Uebergehen aus Seyn in Andersseyn. Ist also das Viele als Vieles thätig und geht in Andersseyn über, so geht es eben damit in Einheit über. Letztere ist die Gesammtthat des Vielen, in der aber die nicht aufhörende Thätigkeit und damit das Viele selbst immanent ist, d. h. sie ist die Einheit des Mannichfaltigen, das Ding mit mehreren Eigenschaften. Aber über diese Gesammtthat (Einheit) geht das Thun des Mannichfaltigen zugleich auch hinaus; die Gesammtthat geht unmittelbar in Thun und dieses wiederum in That über, eine That, die weil sie von der Gesammtthat ausgeht, eine andre seyn muß als die Gesammtthat selbst, die ja vielmehr von dem Gesammtthun des Mannichfaltigen ausging. Mit andern Worten: das Ding als jene Gesammtthat, die selbst wieder in Thun und andre Thaten übergeht, verändert sich. —

Sonach löst sich von selbst der Widerspruch, der angeblich in den s. g. gegebenen Begriffen liegt. Nur wenn man die Einheit des Dinges als ein ruhendes, todtes Seyn betrachtet (— wie allerdings das gemeine Bewußtseyn pflegt, indem es nur die That in's Auge faßt, ohne an die Thätigkeit, aus der sie hervorgegangen, zu denken —), ein Seyn, welches dann zugleich Vieles seyn oder viele Qualitäten haben soll, entsteht der Widerspruch. Und nur wenn man die Veränderung als ein Seyn, das zugleich Andersseyn ist, oder das Werden als ein Einsseyn von Seyn und Nichtseyn (als Seyn = Nichts) faßt, macht man Compositionen, die schlechthin unmöglich sind, d. h. man redet bloß, ohne zu denken.*) Das Uebergehen der Vielheit in

*) Werden ist gar nicht Uebergehen von Nichtseyn (Nichts) in Seyn und umgekehrt, aus dem einfachen Grunde, weil das reine Nichts undenkbar ist, also von ihm gar nicht die Rede, oder eben nur die Rede seyn kann. Werden hat vielmehr den Begriff der Veränderung zu seiner Voraussetzung: es ist selbst Veränderung, Uebergehen des Seyns in Andersseyn, aber Veränderung, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet ist. Dasjenige, das wird, verändert sich in einer bestimmten Art sö lange, bis es das geworden ist, was es werden sollte. So lange entsteht es, von da ab vergeht es. Werden ohne dieß Ziel ist eben nur Veränderung schlechtweg.

Einheit oder des Seyns in Andersseyn ist dagegen durchaus kein Widerspruch. Denn damit ist nur ausgesagt, daß das Seyn (sofern es ein Mannichfaltiges ist) thätig sey. Wird also das s. g. Seyn als Thätigkeit gefaßt (— und es wird weiter unten bewiesen werden, daß Seyn nur Thätigkeit und nur Thätigkeit Seyn ist —), so verschwindet jeder Widerspruch. Es ist nicht nöthig, durch eine künstliche Dialektik die Gegensätze in einander übergehen oder sich aufheben zu lassen. Dieß Uebergehen setzt ja vielmehr die Thätigkeit der übergehenden Gegensätze, und somit bereits ein Uebergehen von Thun in That, von Seyn in Andersseyn, d. h. dasjenige, was durch die Dialektik erst zu Stande gebracht werden soll, vielmehr voraus. Ohne diese Voraussetzung ist alle Dialektik schlechthin unverständlich, sinnlos, unmöglich. Zugleich widerspricht die Dialektik sich selber, indem sie jener ihrer Voraussetzung widerspricht. Thätigkeit nämlich ist an sich keineswegs ein Uebergehen von Gegensätzen in einander; — dann wäre sie freilich auch keine einfache Anschauung. Es ist vielmehr völlig falsch, das Thun als den Gegensatz der That und umgekehrt zu fassen: das Thun selbst ist ja unmittelbar Uebergehen in That, die That selbst unmittelbar Uebergehen in Thun, d. h. beide sind sich so wenig entgegengesetzt, daß vielmehr Jedes unmittelbar an ihm selbst das Andre ist. (Indem ich meinen Arm aufhebe, ist im absolut ersten Momente, da diese Thätigkeit beginnt, auch mein Arm zugleich aufgehoben, d. h. das Thun ist unmittelbar und an sich selbst zugleich That). Mit andern Worten: das Uebergehen des Einen in das Andre ist an sich eine so reine, absolute Continuität, daß sich schlechthin keine Unterschiede in ihm machen, daß also auch Thun und That sich nicht entgegensetzen lassen, sondern in der einfachen Anschauung jener Continuität selbst Eins sind. Erst sofern das Uebergehen als beendet, die That als vollzogen gedacht wird, tritt der Unterschied (oder wenn man will, Gegensatz) zwischen Thun und That hervor. Aber diese gedachte Beendung ist nur die freie That oder Zuthat des Denkens. (Ich denke diesen Stein, diesen Baum als ein besondres Wesen, d. h. als ein in sich abgeschlossenes, von andern unterschiedenes und in diesem Unterschiede sich erhaltendes Produkt (That) der Natur. Ob er es wirklich ist, oder ob er nicht vielmehr nur eine verfließende Welle im Strome der Naturthätigkeit seyn dürfte, ist eine andre Frage. Wenn er es

aber wirklich ist, wenn die Natur selbst ihn als ein besondres, von andern unterschiedenes Wesen gesetzt hat, so wird auch der Natur die Selbstthätigkeit der Unterscheidung des Einen vom Andern in der Beziehung beider auf einander, d. h. die Verstandes-, die Denkthätigkeit beizulegen seyn).

An sich ist die Thätigkeit, die bloße, reine Thätigkeit, die, wie sich zeigen wird, noch keineswegs in sich reflektirte, d. i. Denkthätigkeit ist, — nur reines, schlechthin continuirliches Uebergehen von Thun in That, mithin ohne allen Gegensatz in sich. Die Dialektik dagegen fixirt bestimmte Gegensätze, um sie in einander übergehen zu lassen. Allein der Gegensatz kann in das ihm Entgegengesetzte nur übergehen, sofern und indem seine Bestimmtheit sich aufhebt. Damit aber hebt er sich selbst als Gegensatz auf; denn er ist dem Andern nur entgegengesetzt in und kraft seiner Bestimmtheit. Und da es zum eignen Wesen der Gegensätze gehören soll, in einander überzugehen, d. h. da mit dem Gegensatze selbst unmittelbar die Aufhebung seiner Bestimmtheit gesetzt ist, und es mithin keinen Moment geben kann, wo die Gegensätze, indem sie sind, nicht sich selbst aufhöben, — so sind die s. g. Gegensätze in Wahrheit nur Thätigkeiten, die, indem sie thätig sind, eo ipso aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn übergehen, mithin gar nicht als einander gegenüber, als reine Gegensätze gedacht werden können. Soll es daher Thätigkeit und Bewegung unter einer Mannichfaltigkeit von Seyendem, soll es überhaupt eine Vielheit von Dingen geben, so kann nicht bloß Eine Thätigkeit, die (wie die Hegelsche Idee zunächst als reines Seyn) von Einer That zur andern, von Andersseyn zu Andersseyn, bloß übergeht, die Unterschiede ihrer Thaten selbst aufhebt, und nur als aufgehoben in sich trägt, sondern es müssen relativ unterschiedene Thätigkeiten oder ein Mannichfaltiges (ein relativ Eines und Unterschiedenes) als selbstthätig angenommen werden. Geschieht dieß, so folgt von selbst, daß die Vielen (Monaden) auf die mannichfaltigste Weise, je nachdem ihre Unterschiedenheit größer oder geringer ist, sich zu Gesammtthaten (Einheiten) verbinden, die dann weiter in sich thätig sind (sich verändern), und mit andren Einheiten thätig zusammenwirken *)

*) Den anschaulichen Beweis dafür liefert die Chemie. Die verschiedenen Substanzen oder einfachen Stoffe verbinden sich, d. h. sie sind

Löst sich nun sonach der scheinbare Widerspruch, der in den s. g. gegebenen Begriffen liegt, vermittelst der einfachen Anschauung der Thätigkeit von selbst auf, so daß es weder nöthig ist, ihn durch Hypothesen wegzuschaffen, noch mit Hülfe der Dialektik zu vermitteln; so fragt es sich nur noch, ob nicht das Denken, indem es sich in sich als Denken und Gedachtes unterscheidet und doch zugleich als das Eine, identische Denken sich faßt, selbst einen Widerspruch involvire, und somit selbst den Satz des Widerspruchs widerlege. Die einfache Anschauung der Thätigkeit reicht hier nicht aus. Denn sie führt nur zu einem Uebergehen des Denkens (Thuns) in das Gedachte (die That). In ihr liegt weder das Sich-in sich-Unterscheiden noch das Zusammenfassen der Unterschiede in die Einheit des Sichunterscheidenden. Beides ist zwar Thätigkeit, aber Thätigkeit, die nicht bloß in dem schlechthin continuirlichen Uebergehen von Thun in That besteht, sondern vielmehr, ohne diese Continuität (Einheit) zu zerstören, zugleich sich als Thun von sich als That unterscheidet. Thun und That ist nun aber, wie schon bemerkt, nur zu unterscheiden, sofern die That nicht als bloßes verfließendes Moment des Thuns, sondern als vollendet, abgeschlossen, in sich begränzt gedacht oder gesetzt wird, und zugleich in der sie setzenden Thätigkeit als deren Moment aufbewahrt bleibt. Das Denken muß also eine Thätigkeit seyn, deren Thun nicht bloß in That übergeht und über dieselbe zu weiteren Thaten hinausgeht, sondern zugleich seine Thaten in sich begränzt, abschließt, von einander sondert, und sie zugleich als bestimmte, besondere Durchgangspunkte seines Thuns in sich befaßt. Damit sind zugleich die Thaten von dem Thun gesondert. Denn die That ist danach das in bestimmte Gränzen eingeschlossene und innerhalb derselben zwar noch in sich bewegliche, aber nicht mehr von That zu That fortfließende, sondern

---

thätig, indem sie sich gegenseitig anziehen. Die Gesammtthätigkeit geht über in eine Gesammtthat, welche die Einheit der verschiedenen Stoffe, die neue Substanz ist. In dieser Einheit sind die Verbundenen nicht mehr dasselbe, was sie vor der Verbindung waren. Denn Jedes ist im Zusammenwirken mit den Andern aus Thun in That (aus einem Zustand in einen andern) übergegangen. In dieser Einheit verharren sie aber nicht wie in todter Ruhe, sondern bleiben in ihr beständig thätig, wirken fortwährend mit einander wie mit Andrem neben ihnen zusammen, d. h. sie verändern sich fortwährend u. s. w.

nur in sich vibrirende, oscillirende Thun; das Thun dagegen die freie, uneingeschränkte, von That zu That übergehende Selbstbewegung. (Man betrachte irgend eine bestimmte Vorstellung, z. B. eines bestimmten einzelnen Tisches, den man aber nicht vor sich hat, sondern ihn eben nur sich vorstellt, so wird man finden, daß die Umrisse des vorgestellten Gegenstandes so wie seine sonstigen Bestimmtheiten zwar dieselben bleiben, und insofern fixirt erscheinen, zugleich aber die ganze Vorstellung beständig in sich vibrirt und oscillirt, wodurch sie im Unterschiede von der Anschauung des präsenten Gegenstandes etwas Unklares und Unbestimmtes erhält, — ein Unterschied, der zugleich darauf hindeutet, daß die Anschauung eines präsenten Gegenstandes nicht bloß durch die Denkthätigkeit allein hervorgebracht ist.). Jene Thaten sind, wie schon bemerkt, der s. g. Inhalt des Denkens (die Gedanken — Vorstellungen u. s. w.). Ist also das Denken eine solche Thätigkeit, so ist es damit offenbar in sich unterschieden, indem nicht nur seine bestimmten, besondern Thaten von einander, sondern auch als bestimmte, abgeschlossene Thaten von dem in sie über- und durch sie hindurchgehenden Thun unterschieden sind. Eben so offenbar aber ist, daß eine solche in sich unterschiedene Thätigkeit noch keineswegs einen Widerspruch involvirt, gesetzt auch, daß sie, trotz ihrer Unterschiedenheit in sich, doch als die Eine, mit sich identische Thätigkeit gefaßt würde. Denn sie ist in Wahrheit in allem ihren Thun nur die Eine, so und nicht anders verfahrende Thätigkeit, die in allen ihren unterschiedenen Thaten sich selber gleich bleibt, in allen sich als dieselbige, in ihr Thun selbst gleichsam Einschnitte machende, es begränzende und zu bestimmten Thaten abschließende Thätigkeit darstellt, so daß also auch alle diese besonderen, unterschiedenen Thaten nur als Momente der Einen, mit sich selbst identischen Thätigkeit, als ihre, in dieser Identität mit sich eingeschlossenen Thaten angesehen werden können.

Aber das Denken kann nicht bloß eine solche, in sich unterschiedene Thätigkeit seyn; es soll ja vielmehr als Sichdenken zugleich sich selbst als in sich unterschieden denken, und somit sich selbst als Thun von seinen Thaten als seinen Thaten selbstthätig unterscheiden. Dieß kann es offenbar nicht, wenn es solche Thaten bloß thut: es muß vielmehr zugleich in seinem Thun wie in seinen Thaten sich selber gegenständlich seyn

oder sich in sich reflektiren. Erst dadurch ist es Denken; darin besteht die unterscheidende Eigenthümlichkeit derjenigen Thätigkeit, die wir Denkthätigkeit nennen. Um diese Reflexion in sich begreiflich zu machen, hat man (mit Fichte) angenommen, daß das Denken (Ich) ursprünglich nicht nur sich selber setze, sondern auch ein Andres (Nicht-Ich) sich in sich entgegensetze. Allein wie jenes Sichdenken des Denkens begreiflich sey, wie es zu Stande komme, und ob es etwa nur unter Voraussetzung der Fichteschen Hypothese möglich sey, — das sind Fragen, um die es sich hier zunächst noch gar nicht handelt und handeln kann. Denn sie lassen sich, wie alle andern Fragen, erst entscheiden, nachdem festgestellt ist, was denn der letzte Grund aller Gewißheit, das Kriterium aller wahren Erkenntniß, d. h. was denn das alle Fragen Entscheidende selbst sey. Hier fragt es sich vielmehr zunächst nur, ob, wenn das Denken Sichdenken, wenn es sich selber in seinem Thun und Thaten gegenständlich ist, — und es muß, wie gezeigt, als Sichdenken von der Philosophie vorausgesetzt werden, — damit ein Widerspruch gegeben sey. Dieß ist nun offenbar nicht der Fall. Denn damit, daß Etwas sich selber gegenständlich ist oder sich selber denkt, wird es weder als ein Nicht-Gedachtes, noch wird es anders gedacht, als es gedacht wird, noch auch denkt es sich selber anders, als es ist und sich denkt.

Der Satz des Widerspruchs bleibt also eben so nothwendig und unangefochten stehen als der Satz der Identität. Der Begriff der Thätigkeit beseitigt alle gegen ihn aufgebrachten Einwürfe. —

§. 12. Beide Sätze drücken nun aber nur das Eine, allgemeine, principielle Denkgesetz aus, kraft dessen das Denken nur in Unterschieden denkt und denken kann, d. h. sie bezeichnen die dem Denken immanente Nothwendigkeit, nur in Unterschieden zu denken, seine Unfähigkeit (Unmöglichkeit), anders als in Unterschieden denken zu können. Denn der Satz der Identität sagt nur aus, daß es dem Denken schlechthin unmöglich sey, das absolut Identische, welches allen Unterschied und alle Unterschiedenheit schlechthin ausschließt, zu denken. Das Denken muß, wie gezeigt (§. 10.), jedes Ding als sich selbst gleich denken. Aber das muß es nur, weil es schlechthin alles Gedachte nur

denken kann, sofern es dasselbe nicht bloß einfach denkt, sondern es zugleich von einem Andern, weil nothwendig wenigstens von sich selbst (dem Denken), unterscheidet. Die Identität jedes Gedachten mit sich selbst ist nur der positive Ausdruck für seine Unterschiedenheit von Andrem. Das Denken kann schlechthin gar keinen Inhalt haben, ohne ihn von sich selbst, d. h. ohne sich als Denken und Gedachtes zu unterscheiden. Ohne allen Inhalt aber wäre es überhaupt nicht Denken. Das Denken kann daher zwar wohl ein Eines, Einiges, Einfaches denken, aber nur indem es ihm entweder eine Bestimmtheit giebt, wodurch es von anderm Einfachen unterscheidbar ist, oder indem es dasselbe von anderem in sich Unterschiedenen (Nicht-Einfachem) unterscheidet. Die absolute Identität dagegen oder das schlechthin Indifferente, welches weder in sich noch von irgend einem Andern unterschieden ist, welches also allen Unterschied, auch den des Denkens und des Gedachten, schlechthin ausschließt, ist durchaus undenkbar. Das Denken kann vielmehr die reine Einheit immer nur im Unterschiede von einem Andern, also von der Nicht-Einheit (Unterschiedenheit) denken. Die Einheit der Einheit und der Unterschiedenheit ist, wie bei der Kritik des Schellingschen Systems (Theil I, S. 582.) gezeigt worden, ein Gedanke, der unrettbar sich selbst zerstört, d. h. kein Gedanke, sondern eine bloße Zusammenstellung von Wörtern. Auch das Absolute kann mithin nur gedacht werden im Unterschiede von einem Andern, vom Nichtabsoluten, Relativen.

Wie sonach der Satz der Identität das schlechthin Identische für undenkbar erklärt, so sagt der Satz des Widerspruchs dasselbe in Beziehung auf das Sichwidersprechende aus. Letzteres ist das gerade Gegentheil des absolut Identischen. Während dieses allen Unterschied schlechthin ausschließt, setzt das Sichwidersprechende umgekehrt Unterschiede in sich, die sich gegenseitig vernichten, d. h. der Widerspruch ist nichts andres als die absolute Unterschiedenheit, wie die Identität nichts andres als die absolute Unterschiedslosigkeit. Darin nämlich, worin zwei Dinge von einander unterschieden sind, ist das Eine nicht das Andre: bei jeder Unterscheidung wird ganz dasselbe in dem Einen positiv (als seyend), in dem Andern negativ (als nichtseyend) gesetzt, und diese Setzung als Ein Akt des Denkens gefaßt, heißt: Etwas von einem Andern unterscheiden. Indem dasselbige

in dem Einen als Seyn, in dem Andern als Nichtseyn gesetzt wird, so sind in dieser Vorstellung des Selbigen die beiden Unterschiedenen mit einander verknüpft, zugleich aber in derselben Vorstellung von einander geschieden, weil eben dasselbige in dem Einen positiv, in dem Andern dagegen negativ gesetzt ist, — d. h. die Unterschiedenen sind negativ auf einander bezogen, oder was dasselbe ist, als Unterschiedene beziehen sie sich selbst negativ auf einander. Und sofern das die Beziehung enthaltende Identische in dem Einen wie im Andern, mithin als Position wie als Negation, zum Begriffe der Unterschiedenen selbst gehört, so ist Jedes derselben eben darin, worin es vom Andern unterschieden ist, selbst im Andern negativ (als dessen Negation) mit gesetzt. Der Unterschied ist also begrifflich die negative Beziehung des Einen auf ein Andres, oder das relative Nichtseyn des Einen in einem Andern. Der absolute Unterschied wäre sonach das absolute Nichtseyn des Einen im Andern. Aber das absolute Nichtseyn, die absolute Negation ist das reine Nichts, das als solches schlechthin undenkbar ist (Nichts ist nur denkbar als Negation von Etwas, wäre auch dieß Etwas das reine, allgemeine Seyn, d. h. als Negation, die an demjenigen, das sie negirt, einen Inhalt hat: als reine, schlechthin inhaltsleere Negation, als Negation, die nichts negirt, wäre Nichts vielmehr nicht Nichts, sondern als Nichts negirend gerade die Negation von Nichts, Negation der Negation, also Position, Affirmation). Im absoluten Unterschiede wäre also das Eine der Unterschiedenen, sofern es schlechthin und in jeder Beziehung nicht das Andre ist, und mithin auch überhaupt weder seyn noch gedacht werden kann, — denn sonst wäre es wenigstens hinsichtlich des Seyns und Gedachtwerdens mit dem Andern identisch, — als reines Nichts bestimmt. Nichts aber, — gesetzt auch es wäre denkbar, — kann sich in nichts von einem Andern unterscheiden: denn sonst hätte es an diesem Unterschiede eine positive Bestimmung, wäre also nicht die reine, schlechthinnige Negation. Der absolute Unterschied ist also der reine Widerspruch, eben so undenkbar und sich selbst vernichtend als das reine Nichts.

Umgekehrt ist der Widerspruch nichts andres als der absolute Unterschied. Denn der Widerspruch ist, wie gezeigt, der Ausdruck für die Unmöglichkeit, das Gedachte als nicht Gedachtes

oder anders, als es gedacht wird (— womit ja wiederum nur das Gedachte vielmehr nicht gedacht würde), zu denken. Das Gedachte und Nicht-Gedachte stehen aber im absoluten Unterschiede gegen einander: das Nicht-Gedachte ist die reine Negation des Gedachten; beide haben schlechthin nichts mit einander gemein. Deshalb können sie nicht etwa nur nicht als identisch, sondern sie können auch nicht als unterschieden gedacht werden, aus dem einfachen Grunde, weil von dem Nicht-Gedachten sich überhaupt gar kein Unterschied gegen ein Andres prädiciren (denken) läßt, eben so wenig als von dem reinen Nichts, oder weil das Nicht-Gedachte als solches auch schlechthin undenkbar ist. Wäre es möglich zwischen beiden einen Unterschied anzugeben (d. h. den absoluten Unterschied zu denken), so müßten beide auch in irgend einer Beziehung als identisch (d. h. das Gedachte als nicht-Gedachtes) gedacht werden können. Nur weil ihre Unterschiedenheit undenkbar, ist auch ihre Identität undenkbar, und umgekehrt.

Das Denken ist also zwischen der absoluten Identität und der absoluten Unterschiedenheit gleichsam in die Mitte gestellt. Beide vernichten das Denken: die absolute Identität, weil sie den Unterschied zwischen dem Denken und dem Gedachten aufhebt, der absolute Unterschied, weil er die Einheit zwischen beiden aufhebt, indem das Gedachte als nicht-Gedachtes in schlechthin keiner Beziehung zum Denken stehen kann. Mithin ist nur die Einheit, die den Unterschied, und nur der Unterschied, der die Einheit der Unterschiedenen voraussetzt, denkbar, d. h. nur die relative Identität und die relative Differenz ist denkbar. Alles, was gedacht wird, muß daher in Einer Beziehung als unterschieden, in andrer als Eins gedacht werden können. Auch der Unterschied zwischen dem Absoluten und dem Relativen selbst kann nur ein relativer oder ein sich aufhebender seyn, — was auf Eins hinaus kommt, indem der Unterschied, der nur als sich aufhebend ist, unmittelbar die Einigung der Unterschiedenen involvirt, mithin in Wahrheit nur die relative Einheit und Unterschiedenheit beider aussagt.

Das Denken vermag mithin nicht in Widersprüchen, sondern nur in Unterschieden zu denken. Auf dieser Denknothwendigkeit beruht alle s. g. Dialektik. Sie zeigt, daß die Widersprüche sich selbst aufheben, in einander übergehen, sich vermitteln,

Aber damit zeigt sie nur, daß der Widerspruch oder der reine Gegensatz an sich undenkbar, in Wahrheit kein Widerspruch ist, sondern als sich selbst aufhebend, vielmehr die Einheit der Entgegengesetzten involvirt, und also in Wahrheit nur ein Unterschied oder relativer Gegensatz ist. Eben darum aber kann sie sich ihr Geschäft gänzlich ersparen. Denn an sich denkt das Denken gar keine reinen Gegensätze. Diese müssen vielmehr erst auf künstlichem Wege durch willkührliches Abstrahiren hergestellt werden. Und selbst auf diesem Wege bringt es die Dialektik zu keinem wahrhaft reinen, absoluten Gegensatze. Der reinste, abstrakteste Gegensatz ist allerdings das Hegelsche reine Seyn und Nichts oder die reine Position und die reine Negation. Allein das reine, schlechthin unterschiedslose Seyn wäre die reine, absolute Identität, mithin undenkbar, und das reine Nichts als die Negation des reinen Seyns wäre der reine, absolute Unterschied, mithin eben so undenkbar. Außerdem setzt der absolute Unterschied nothwendig Etwas voraus, das von einem Andern absolut unterschieden sey. Nun sind aber nur Seyn und Nichts absolut unterschieden. Mit dem Nichts ist also das Seyn, das von ihm negirt wird, vielmehr gesetzt, und zwar gesetzt nicht als die reine, allen Unterschied ausschließende Identität, sondern vielmehr als unterschieden von Nichts. Dasselbe ergiebt sich umgekehrt vom Begriffe des reinen Seyns aus. Das reine Seyn soll allen Unterschied schlechthin ausschließen, mithin auch den Unterschied zwischen ihm selbst und dem Nichts (zwischen der Einheit und dem Unterschiede). Dann aber kann ihm auch das Nichts nicht als sein Gegensatz gegenübertreten. Als nicht unterschieden von Nichts wäre es vielmehr selbst Eins mit ihm, mithin Einheit, die zugleich unterschieden ist oder den Unterschied involvirt, folglich nicht reine Einheit im Gegensatze gegen den reinen Unterschied, sondern relative Einheit und relative Unterschiedenheit. — Die beiden Begriffe zeigen also durch ihre eigne Dialektik, daß sie als reine Gegensätze schlechthin undenkbar sind, und eben deshalb in Wahrheit und von Anfang an weder das Seyn als reines Seyn noch das Nichts als reines Nichts, sondern Eines nur in Beziehung auf das Andre, zusammen mit dem Andern, d. h. das Seyn (die Einheit) als in sich selbst unterschieden oder den Unterschied selbst involvirend, gedacht worden ist, — daß also auch das angebliche Ue-

vergehen des Seyns in Nichts nur einen Sinn haben kann, sofern damit gesagt seyn soll, daß das Seyn als thätig sich selbst in sich unterscheidet, selbst den Unterschied setzt, indem es selbst aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn übergeht. Damit aber zeigt sich zugleich, daß die Dialektik nur das Faß der Danaiden füllt. Denn zuerst bemüht sie sich vergeblich, reine Gegensätze herzustellen, um sodann zu zeigen, daß es vielmehr keine reinen Gegensätze sind, sondern jeder derselben als sich selbst aufhebend, vielmehr die Einheit mit dem andern involvirt, also auch nur innerhalb der Einheit vom Andern unterschieden, mithin nur relativ Eins und relativ unterschieden seyn kann (wie dieß freilich nicht zwischen Seyn und Nichts, wohl aber zwischen Seyn und Andersseyn der Fall ist *).

§. 13. Wie der Satz der Identität und des Widerspruchs nur der Ausdruck (die Gesetzesformel) derselben immanenten Denknothwendigkeit ist, auf welcher die Grundvoraussetzungen der Philosophie beruhen, ebenso verhält es sich mit dem zweiten (oder wenn man die Sätze der Identität und des Widerspruchs als unterschieden ansehen will, mit dem dritten) Denkgesetze, welches von der Philosophie an die Spitze ihrer Forschung und Untersuchung gestellt zu werden pflegt, — mit dem Satze der Causalität oder des zureichenden Grundes. Man pflegt diesen Satz gemeinhin so auszudrücken: Alles, was ist, muß eine Ursache, einen zureichenden Grund haben, warum es ist und so und nicht anders ist. Allein so ausgedrückt ist der Satz entweder gar kein Denkgesetz, sondern ein Gesetz des s. g. reellen Seyns, oder er macht die ungeheure, noch ganz unbegründete Voraussetzung, daß das reelle Seyn und dessen Gesetze dem menschlichen Denken und seinen Gesetzen entsprechen müssen. Es muß also vielmehr heißen: Alles, was gedacht wird, muß eine Ursache haben, warum es gedacht wird, einen Grund, warum es so und nicht anders gedacht wird. So ausgedrückt, ist der Satz der Causalität in der That ein allgemeines Denkgesetz, Ausdruck der immanenten Denknothwendigkeit. Denn das Denken ist noth-

---

*) Das Andersseyn muß aber auch, selbst bei Hegel, nothwendig an die Stelle des Nichts treten. Vergl. meine Abhandl. Ueber Princip und Methode der Hegelschen Phil. Halle 1841. S. 90 f.

wendig Thätigkeit oder muß sich selbst nothwendig als Thätigkeit fassen (sey es producirende oder recipirende, allein oder mit einem Andern zusammenwirkende Thätigkeit). Eben so nothwendig hat es einen Inhalt; ohne Inhalt wäre es nicht Denken (§. 4.) Mithin ist sein Inhalt sein Inhalt, wesentlich zu ihm gehörig. Folglich ist aller Inhalt nothwendig seine That: er kann nicht ohne sein Zuthun in ihm seyn, weil er sonst nicht zu ihm gehörte, sofern es Thätigkeit, sondern sofern es Unthätigkeit, d. h. nicht Denken wäre. Ist aber aller Inhalt, alles Gedachte, That des Denkens, so ist er eben damit — durch das Uebergehen des Thuns in That, durch die Thätigkeit, — entstanden. Denn wenn Thun und That unterschieden werden, so heißt Uebergehen aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn, soviel als Werden, Entstehen; die That, das Andersseyn als vom Thun unterschieden, ist das Gewordene, Entstandene. Nun ist es aber dem Denken durchaus nothwendig, sich als Thun und That zu unterscheiden (§. 4. 5.) Folglich kann es auch alles Gedachte nur als durch es selbst, durch sein Uebergehen aus Thun in That Entstandenes betrachten, d. h. es muß sein Thun als die (immanente) Ursache, seine Thaten als deren Wirkung fassen *). Die Wirkung ist eben nur das Thätige, aber in Andersseyn übergegangene Seyn, die Ursache dasselbe thätige, aber in Andersseyn erst übergehende Seyn. Ist das Denken die Ursache des Gedachten, sofern es überhaupt gedacht wird, so ist es auch nothwendig die Ursache des so und nicht anders Gedachten, oder des Gedachten, sofern es als ein Mannichfaltiges, Unterschiedenes, Bestimmtes gedacht wird.

Näher betrachtet ist sonach der Satz der Causalität nur der Ausdruck der immanenten Denknothwendigkeit, das Denken als Thun von dem Gedachten als seiner That zu unterscheiden. Denn indem beide als unterschieden gefaßt werden, wird eo ipso das

---

*) Da hier noch nicht die nach außen gehende Thätigkeit von der inneren, ihre Thaten in sich tragenden Thätigkeit unterschieden werden kann, so läßt sich auch Ursache und Grund noch nicht unterscheiden: die immanente Ursache ist der Grund, die immanente Wirkung die Folge, der Grund von der Ursache nur verschieden wie die innere von der äußern Thätigkeit.

Gedachte als immanente Wirkung (Folge), das Denken als immanente Ursache (Grund) gefaßt: beide unterscheiden und sie in das Verhältniß von Ursache und Wirkung setzen, ist Ein und derselbe nothwendige Denkakt, oder ist vielmehr das Denken selbst als sich in sich reflektirende, in ihrem Thun und Thaten sich selber gegenständliche Thätigkeit. Die beiden Denkgesetze, der Satz der Identität und des Widerspruchs und der Satz der Causalität, stehen sonach in unmittelbarer, immanenter Correspondenz zu einander. Wie der Satz der Identität und des Widerspruchs nur aussagt, daß das Gedachte weder als schlechthin identisch noch als sich widersprechend, sondern nur als unterschieden (als relativ Eins und relativ entgegengesetzt) gedacht werden könne, so sagt der Satz der Causalität nur aus, daß das Denken als unterschieden vom Gedachten nothwendig zu denken sey.

Daraus ergiebt sich zugleich, daß es nicht mehr und nicht weniger als diese zwei Grundgesetze des Denkens geben kann, und alle andern s. g. Denkgesetze nur Anwendungen, Specificationen oder immanente Consequenzen dieser beiden seyn können. Denn innerhalb des Denkens giebt es nur die beiden Verhältnisse: 1) des Gedachten, sofern es ein Unterschiedenes ist, zum Gedachten (das Verhältniß der Einheit und des Unterschieds), und 2) des Gedachten zum Denken (das Verhältniß von That und Thätigkeit, von Wirkung und Ursache). Folglich kann auch die Denknothwendigkeit ihr nöthigende Macht nur nach diesen beiden Seiten hin manifestiren.

Anmerk. 1. Die Mathematik ist nur die Anwendung des Satzes der Identität und des Widerspruchs auf den Begriff des Raumes und der Größe (Quantität) und die wissenschaftliche Explication dieses Begriffs vermittelst jenes Satzes. Ihre s. g. Axiome, z. B. Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches u. s. w., sind, wie schon bemerkt und von selbst einleuchtet, nur Specificationen des Satzes der Identität. Aber auch ihre s. g. Postulate oder unbeweisbaren Propositionen, z. B. daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey, sind, wie ebenfalls bereits (Th. I. 305 f.) dargethan worden, nur analytische Urtheile a priori, d. h. Urtheile, deren Nothwendigkeit (Evidenz) auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs beruht. Wie sie zu den Elementen, mit denen sie operirt, zu den Anschauungen des Raumes und der Zahl,

des Punktes, der Linie u. s. w. komme, ist eine andre Frage. Sie nimmt diese Anschauungen als gegebene auf. Und wenn sie daher insofern Philosophie ist, als sie in Wahrheit nur die Denknothwendigkeit innerhalb des Gebiets der Kategorieen des Raums und der Quantität entwickelt, so ist sie doch andrerseits zugleich nicht Philosophie, sondern einzelne, besondre Wissenschaft, weil sie eben nach dem Ursprunge jener ihrer Grundanschauungen wie nach dem Wesen der beweisenden Kraft, durch welche sie selbst ihre Beweise führt, nicht fragt. Sie verfährt im Grunde, wie die Naturwissenschaften verfahren oder doch verfahren sollten, d. h. sie führt zunächst die gegebenen, unendlich mannichfaltigen Quantitätsbestimmungen der erscheinenden Welt auf ihre einfachsten Elemente zurück, um vermittelst der letzteren die immanente Denknothwendigkeit (Gesetzmäßigkeit) in jenen darzuthun.

Anmerk. 2. Auf jene beiden Grundgesetze des Denkens muß sich die ganze Logik, sofern sie die Wissenschaft des reinen, gesetzmäßigen Denkens seyn will, systematisch aufbauen. Sie darf, ohne sich selber ungetreu zu werden, durchaus keine andern Voraussetzungen machen, als 1) die Grundvoraussetzungen der Philosophie oder des Denkens überhaupt (§. 1—5), und 2) die in diesen Grundvoraussetzungen sich manifestirende, sie tragende und setzende Denknothwendigkeit, deren einfachster, auf abstrakte Formeln gebrachter Ausdruck jene beiden allgemeinen Denkgesetze sind. Es kann nicht unsere Absicht seyn, hier die Logik in extenso wissenschaftlich zu entwickeln. Wir wollten vielmehr nur den Platz angeben, den sie als besondere Disciplin im Systeme der Philosophie einzunehmen hat. Und dieser Platz ist eben hier, wo es sich um den ausführlichen Nachweis handelt, daß jene beiden Grundgesetze das Denken und allen seinen Inhalt schlechthin und allgemein, — d. h. ganz abgesehen davon, worin dieser Inhalt bestehe, wie er bestimmt sey, und woher er stamme, — durchdringen und beherrschen. Diesen Nachweis zu führen, ist eben das Wesen und die Bestimmung der Logik. — Diese Stellung hat dieselbe auch von jeher behauptet, wiewohl nur stillschweigend und unbewußt und darum nicht immer rein und entschieden. Die alte, s. g. formale Logik setzt zunächst ein unterschieden Gedachtes, eine unbestimmte Mannichfaltigkeit von Gedanken,

Vorstellungen 2c., voraus, — wozu sie insofern berechtigt ist, als das Denken, wie gezeigt, einen immer schon vorhandenen Denkinhalt voraus haben muß, ehe es sich selbst betrachten kann. Ihre Lehre von der Begriffsbildung ist dann nur die Anwendung des Satzes der Identität und des Widerspruchs auf diesen mannichfaltigen Inhalt. Denn der Begriff ist ihr nur der Akt des Denkens, durch welchen es unter Abstraktion von den Unterschieden die gleichen Merkmale (Bestimmtheiten) mehrerer Vorstellungen in Eine Vorstellung (zur Einheit) zusammenfaßt, — einer Einheit, die sonach das allen Gemeinsame, d. i. das Allgemeine in den mehreren Vorstellungen ausdrückt, und ihrer Unterschiedenheit (Besonderheit) gegenübertritt. Ihre Lehre von den Urtheilen beruht ebenfalls durchweg auf dem Satze der Identität und des Widerspruchs. Denn ihr Grundgesetz für die Urtheilsbildung ist der Satz: daß es unmöglich (falsch — irrthümlich) sey, einem Subjekte ein ihm widersprechendes Prädicat beizulegen, d. h. in Einer Vorstellung das schlechthin Unterschiedene zusammenzudenken; und ihre Unterscheidung der mannichfaltigen Urtheilsformen beruht entweder nur auf einer Specification der unterschiedenen Begriffe des Denknothwendigen, Denkunmöglichen und Denkmöglichen, oder auf einer Vermischung des Urtheilens und Schließens. Ihre Lehre von den Schlüssen endlich ist wiederum nur eine Anwendung und Explication des Satzes der Identität und des Widerspruchs. Denn *jeder* Schluß drückt nur die Denknothwendigkeit aus, daß was im *allgemeinen* Begriffe (vom Subjekte des major) ausgesagt sey, auch von der Vorstellung jedes *besondern* Dinges, das unter jenem mitbegriffen ist (d. h. von dem Subjekte des minor) gelten müsse, und daß was jenem widerspreche, auch von dieser nicht prädicirt werden könne, — d. h. jeder Schluß ist nur eine Anwendung des Satzes: von Gleichem gilt Gleiches. Die allgemeine Schlußformel: alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch 2c., zeigt dieß zur Evidenz. Denn der major sagt nur aus, daß im allgemeinen Begriffe des menschlichen Wesens das Moment der Sterblichkeit mitgedacht werde. Der minor bezeichnet den Cajus, ein einzelnes bestimmtes Wesen, als einen Menschen, d. h. setzt die Vorstellung eines besondern Wesens als mitbegriffen unter dem allgemeinen Begriff des Menschen. Die

Conclusio endlich sagt nur aus, daß was vom allgemeinen Begriffe gelte, auch von den unter ihm befaßten besondern Vorstellungen gelten müsse, — d. h. daß von Gleichem Gleiches gelte. Denn der Allgemeinbegriff ist ja nur die Zusammenfassung des in einer Mannichfaltigkeit besondrer Vorstellungen Identischen, und mithin ist Alles, was in jenem gesetzt ist, auch in dieser gesetzt. Wenn also Mensch und Sterblich zusammen gehören, so muß auch Cajus und Sterblich zusammen gehören, — d. h. von Gleichem (von Menschen) gilt Gleiches (Sterblich seyn). Die mannichfaltigen Arten zu schließen, welche die Logik aufstellt, sind wiederum nur Specificationen dieser allgemeinen Schlußformel, und ihre Unterschiedenheit beruht auf demselben Grunde, wie die Unterschiedenheit der Urtheilsformen.

Anmerk. 3. Aber auch die neuere, s. g. speculative Logik, die zugleich Metaphysik seyn will, ist nur eine durchgeführte Explication des mit dem Satze der Causalität combinirten Satzes der Identität und des Widerspruchs. Auf dieser durchgängigen Verknüpfung beruht ihre Eigenthümlichkeit, ihr Unterschied von der älteren, formalen Logik. Sie will keinen immer schon vorhandenen Inhalt des Denkens bloß aufnehmen, um daraus die allgemeinen Begriffe erst zu formiren und das Walten der Denkgesetze darin nachzuweisen, sondern sie will, von den allgemeinsten, abstraktesten Begriffen zu immer concreteren und bestimmteren fortschreitend, den ganzen Denkinhalt durch das Denken und aus dem Denken selbst dialektisch entstehen lassen. Sie setzt also das Denken zugleich als productives, seinen Inhalt selbst erzeugendes Vermögen voraus, und das Gesetz dieser schaffenden Selbstthätigkeit (Causalität) ist die dialektische Methode. Letztere beruht nun aber bekanntlich auf dem Nachweise, daß der reine Gegensatz (und mithin auch die reine Identität als Gegensatz der reinen Unterschiedenheit) sich selbst aufhebe und in das ihm Entgegengesetzte selbst übergehe, letzteres aber wiederum sich aufhebend, in seinen Gegensatz um- oder zurückschlage, so daß die concrete Identität der Gegensätze, in der sie als aufgehobene Momente immanent sind, als ein neuer Begriff resultire und in Wahrheit nur diese Identität gedacht werde (oder nach Hegels Ausdrucke, die Wahrheit der Gegensätze sey). Dem-

nach aber beruht die dialektische Methode, wie bereits bemerkt, nur auf dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs. Denn durch den Nachweis jenes Uebergehens der Gegensätze in einander wird in der That nur nachgewiesen, daß es gleich unmöglich sey, das schlechthin Identische wie das schlechthin Unterschiedene zu denken, daß vielmehr, indem das Eine gedacht werde, nothwendig zugleich ein Andres, von ihm Unterschiedenes mitgedacht werde, und zwar nicht als schlechthin, sondern nur als relativ unterschieden und somit zugleich als relativ Eins mit dem Andern, d. h. daß beide nur im Verhältniß der Einheit und Unterschiedenheit (oder nach Hegels Ausdrucke, als Momente einer höhern Einheit, in der aber ihr Unterschied nicht vernichtet, sondern nur aufgehoben, d. h. zugleich bewahrt sey) gedacht werden können, — oder was dasselbe ist, daß die Einheit nicht rein, sondern nur als in sich unterschieden zu denken sey. Denn wenn die Gegensätze nur sind als übergehend in einander, der Unterschied nur ist als sich aufhebend zur Einheit, so ist eben damit von Anfang an der Unterschied nicht ohne die Einheit, mithin die Differenz wie die Identität nur eine relative, indem das, was zugleich Eins ist mit dem Andern, nur beziehungsweise von demselben unterschieden seyn kann, und umgekehrt. Daraus erhellet zugleich, daß es nur eine Fiction ist, wenn die speculative Logik behauptet, daß die reinen Gedankenbestimmungen selbst in einander übergehen, und das Denken dieser Selbstbewegung nur zuzusehen habe. In Wahrheit ist es nur das Denken, das die Bewegung macht, indem es, dem Satze der Identität und des Widerspruchs gemäß, zu der Thesis unmittelbar die Antithesis (ein Andres — Unterschiedenes) hinzudenkt, beide auf einander bezieht (vergleicht), und ihr Verhältniß der Einheit und Unterschiedenheit festsetzt. In Wahrheit ist es, wie bereits anderweitig nachgewiesen worden, nicht das s. g. reine Seyn, das selbst in Nichts übergeht oder immer schon übergegangen ist, sondern es ist das Denken, welches, dem oftgenannten Denkgesetze gemäß, von Anfang an das Seyn nur im Unterschiede vom Nichts denkt, beide gegeneinander im Verhältniß der Einheit und Unterschiedenheit vor sich hat, und nur in der Reflexion von Einem zum Andern fortgeht, d. h. nur reflektirend auf sein eignes Thun, Seyn und Nichts, Un-

terschiedenheit und Einheit als Momente seiner Thätigkeit durchläuft, und so zu dem Resultate gelangt: Einheit von Seyn und Nichts = Werden. Ob dieß Resultat richtig sey, ist eine andre Frage (Es ist vielmehr, wie anderswo dargethan worden, aus dem doppelten Grunde falsch, weil das reine Nichts als solches schlechthin undenkbar ist, und das reine Seyn in Wahrheit nicht selbst in Nichts, noch das Nichts selbst in Seyn übergeht, mithin die Bewegung, die im Werden liegt, gar nicht vorhanden ist). Hier kam es nur darauf an, nachzuweisen, daß die speculative Logik in Wahrheit auf der vorausgesetzten productiven Causalität des Denkens zusammen mit dem Satze der Identität und des Widerspruchs als dem Grundgesetze dieser Thätigkeit, beruht. — Sie vermag nun aber das Denken nur in diese Selbstthätigkeit zu versetzen, indem sie von dem immer schon vorhandenen und damit von allem Denkinhalte willkührlich abstrahirt, und das Denken rein als solches, ohne allen Inhalt und mithin ohne alle Unterschiedenheit und Bestimmtheit, betrachtet, womit dasselbe angeblich als reines Seyn sich darstellt. So wenigstens sagt sie selbst. Allein wäre auch jene Abstraktion von allem Inhalte möglich, so wäre das Denken damit nicht als reines Seyn, sondern als reine abstrahirende Thätigkeit, und das Nichts nicht als der reine Gegensatz des Seyns, sondern als die letzte äußerste Abstraktion und damit als das Ende der abstrahirenden Thätigkeit gesetzt. Dieses Ende ist aber vielmehr die reine Unthätigkeit. Das s. g. reine Denken wäre also vielmehr von Anfang an das Uebergehen aus Thätigkeit in Unthätigkeit, aus Denken in Nichtdenken, was eine Absurdität wäre. Das Denken kann unmöglich sich selber als reines Seyn und Nichts fassen: denn eben damit würde es sich als schlechthin unthätig, schlechthin inhaltsleer denken, was eine contradictio in adjecto wäre, da es, indem es sich so denkt, vielmehr thätig ist und einen Inhalt hat. In Wahrheit thut aber auch die speculative Logik gar nicht, was sie zu thun behauptet. In Wahrheit ist ihr Verfahren vielmehr dieß, daß sie von aller Unterschiedenheit des mannichfaltigen, immer schon vorhandenen Inhalts so lange abstrahirt, bis ihr der aller allgemeinste, abstrakteste Begriff, unter dem Alles, was ist und gedacht wird, befaßt ist, der Begriff des reinen, unterschiedenen (also auch weder reellen

noch ideellen) Seyns übrig bleibt. Diesem Begriffe des schlechthin Allem Gemeinsamen, des in Allem Identischen, Einfachen, d. i. der reinen Identität, tritt aber nach dem Grundgesetze des Denkens unmittelbar der Begriff des Andersseyns, des reinen Unterschieds (das, was Hegel fälschlich mit Nichts bezeichnet), gegenüber. Die speculative Logik führt also durch vollendete Abstraktion allen immer schon vorhandenen Denkinhalt auf die beiden abstraktesten, allgemeinsten Prädicatbegriffe oder Kategorieen, — denn alles Gedachte ist eben so sehr Eins als unterschieden von einander, — zurück, um sie als Gegensätze sich gegenüber zu stellen, aber zugleich zu zeigen, daß sie nicht auseinandergehalten, nicht als schlechthin entgegengesetzt gedacht werden können, d. h. um zu zeigen, daß der Satz der Identität und des Widerspruchs allgemeines Grundgesetz des Denkens ist. Indem sie aber so verfährt, — und nur so hat ihr Verfahren einen Sinn, — widerspricht sie zugleich ihrem ausgesprochenen Grundsatze, keinen bloß gegebenen oder schon vorhandenen Inhalt des Denkens anerkennen zu wollen. Denn sie beweist eben durch ihr eignes Verfahren, daß es ohne einen immer schon vorhandenen Inhalt, von dem das Denken abstrahirt, unmöglich seyn würde, die ersten reinen Gedanken, die Begriffe des Seyns und des Nichts oder vielmehr der reinen Identität und des reinen Unterschieds, überhaupt zu denken. Dasselbe erhellt aus ihrer Begriffsbestimmung des Seyns als des „einfachen, unbestimmten Unmittelbaren." Denn diese Begriffsbestimmung setzt den Begriff des unterschiedenen, bestimmten Vermittelten, dessen bloße Negation sie ist, voraus. Das unterschiedene, bestimmte Vermittelte (Gewordene) ist aber das Etwas im Unterschiede von andern Etwas. Jene Begriffsbestimmung hat also den Begriff oder die Vorstellung mannichfaltiger concreter Dinge zu ihrer Voraussetzung, — d. h. sie setzt einen schon vorhandenen mannichfaltigen Inhalt voraus, den sie — weil er allerdings zugleich eben so sehr Eins als in sich unterschieden ist — nur von Seiten seiner Identität, unter dem allgemeinen Prädicatbegriffe der Einheit zusammenfaßt, indem sie letzteren zugleich von dem Subjekte, dessen Prädicat er ausdrückt, willkührlich lostrennt, ihn isolirt und damit zu einem selbstständigen Subjektbegriffe hypostasirt (vgl. Thl. I. S. 709 f.). Die speculative Logik bestätigt also nur die Denk-

nothwendigkeit, der Selbstbetrachtung des Denkens einen immer schon vorhandenen Denkinhalt vorauszusetzen; und die von ihr angenommene Möglichkeit der reinen, vollständigen Abstraktion von allem Inhalt erweist sich an ihr selbst als unmöglich.

Aber auch ihre zweite Voraussetzung, daß das Denken allein und durch eigne Schöpferkraft allen seinen Inhalt producire, ist eine bloße, unbegründete Voraussetzung, deren Grundlosigkeit schon in dem so eben geführten Nachweise zugleich mit erwiesen ist. Denn jenen immer schon vorhandenen Inhalt, indem ihn das Denken als den seinigen und sich selbst als Thätigkeit faßt, kann es zwar nur als seine That ansehen. Ob er aber nur seine That, ob er allein und selbstständig von ihm selbst oder vielmehr nur unter Vermittelung eines Andern von ihm producirt sey, darüber hat das Denken bei diesem Inhalte, den es beim Erwachen zum Selbstbewußtseyn immer schon vorfindet, durchaus keine unmittelbare Gewißheit; und wenn man die gewöhnlich s. g. unmittelbare Gewißheit des gemeinen Bewußtseyns fragt, so spricht sie gegen die alleinige, schöpferische Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens. Es wird sich auch bald zeigen, daß das gemeine Bewußtseyn darin vollkommen Recht hat, und daß seine Ueberzeugung auch eine philosophische Denknothwendigkeit ist. Nun soll zwar das reine, abstrakte Denken, von dem die speculative Logik redet, nicht bloß das menschliche Denken, sondern das Denken überhaupt, an sich, oder vielmehr das absolute Denken seyn. Allein daß diese ohne alle Gründe hingestellte, gleichsam eingeschmuggelte Behauptung nur auf einer Verwechselung der Begriffe oder auf einer durch den Mangel an Selbstbesinnung hervorgerufenen Illusion beruht, ist so einleuchtend, daß wohl die bereits (Thl. I. S. 701 f.) gegebene Erörterung dieses Punktes nicht wiederholt zu werden braucht. Außerdem vermag die speculative Logik selbst wiederum nicht zu vollführen, was sie sich vorgenommen. Denn indem sie, wie gezeigt, den Inhalt des speculativen Denkens, die s. g. reinen Gedanken, nur unter Voraussetzung eines anderweitig bereits vorhandenen Denkinhalts zu gewinnen vermag, so erscheinen eben damit diese Gedanken nicht als Selbstbestimmtheiten des reinen Denkens, nicht von dem reinen Denken,

sondern vielmehr von einem Denken producirt, welches zu seiner selbstständig productiven Thätigkeit eines bereits vorhandenen Inhalts bedarf.

Sonach aber werden wir sagen müssen: der speculativen Logik liegt zwar der richtige Gedanke zu Grunde, das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs nur im Zusammenwirken mit dem Denkgesetze der Causalität darzustellen, wie denn beide ohne Zweifel in aller (unmittelbaren, unreflektirten, wie auf sich reflektirenden, speculativen) Denkthätigkeit stets zusammenwirken. Sie verdirbt aber diesen ihren Grundgedanken theils durch Anwendung ihrer s. g. dialektischen Methode, die im Grunde nur eine künstlich gemachte Form für das Denkgesetz der Identität und des Widerspruchs ist, theils durch die grundlose Voraussetzung, daß das menschliche Denken reines (absolutes) Denken sey, und allein und selbstständig aus sich selbst allen wahren Inhalt producire.

Anmerk. 4. Die Logik wird demnach in Zukunft weder bloß in der alten, noch bloß in der neuen Weise zu behandeln seyn. Da in Wahrheit die beiden Grundgesetze des Denkens nur zusammen und mit einander wirksam sind, da aller Denkinhalt, nur indem er (nach dem Gesetze der Causalität) durch das Uebergehen des Denkens aus Thun in That und das Unterscheiden der That vom Thun entsteht, zugleich (nach dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs) als in sich Eins und unterschieden gefaßt wird, so hat die Logik fortan die beiden Denkgesetze auch nur in diesem ihren Zusammenwirken als gesetzmäßige Thätigkeitsweisen des Denkens darzulegen, und die Gestalt, welche der Denkinhalt — ganz abgesehen von seiner concreten Bestimmtheit wie davon, ob er alleinige oder durch ein Andres vermittelte That des Denkens ist, — bloß in Folge dieses Zusammenwirkens nothwendig erhält, näher zu verzeichnen.

Indem nämlich das Denken gemäß jener Grundgesetze alles Gedachte unterscheidet, aber nur als relativ unterschieden, und somit zugleich als relativ Eins fassen kann, so setzt es eben damit jedes Gedachte zu allem Andern in Beziehung. Denn Eines ist vom Andern eben nur relativ, nur Beziehungsweise unterschieden, Beziehungsweise dagegen Eins mit dem Andern. In und mit der Thätigkeit des Unterscheidens ergiebt sich mit-

hin nothwendig dem Denken eine Mannichfaltigkeit von Beziehungen, in denen das Gedachte unterschieden oder identisch ist. Es kann seine Thätigkeit des Unterscheidens unmöglich ausüben, ohne diese mannichfaltigen Beziehungen selbst von einander zu unterscheiden (dieser Eimer Wasser z. B. ist mit jenem Glase Wasser in Beziehung auf die Qualität, sofern beides Wasser ist, identisch, in Beziehung auf die Quantität dagegen sind sie unterschieden. Ich kann mithin beide nicht unterscheiden, ohne die Beziehungen, Qualität und Quantität, selbst zu unterscheiden). Diese verschiedenen Beziehungen, in denen das Gedachte als unterschieden und identisch gedacht wird, sind insofern allgemeine Denkformen, als sie eben das mannichfaltige Gedachte, wie die Form ihren Inhalt, umfassen. Sofern sie aber zugleich die allgemeinen Bestimmungen des Gedachten selbst sind, in denen dasselbe als unterschieden und resp. identisch gedacht wird, so sind sie insofern die allgemeinen Einheits- und Unterschiedsbestimmungen, die dem Gedachten beigelegt (von ihm prädicirt) werden müssen, um es als unterschieden und resp. Eins setzen zu können. Und sofern endlich nur gemäß diesen allgemeinen Bestimmungen das Gedachte überhaupt in seiner relativen Einheit und Unterschiedenheit gedacht, d. h. überhaupt nur ihnen gemäß unterschieden werden kann, so sind sie die allgemeinen Normen, nach denen das Denken als unterscheidende Thätigkeit allein thätig seyn kann, und nach denen daher diese Thätigkeit von Anfang an (zunächst unbewußt) sich vollzieht. In klare, feste Begriffe gefaßt werden dieselben natürlich erst, wenn das Denken als Sichdenken auf seine unterscheidende Thätigkeit zu reflektiren beginnt.

In Folge jenes Zusammenwirkens der beiden Grundgesetze bilden sich sonach allerdings die s. g. Kategorieen als eben so viele allgemeine Denkformen, in denen das Denken Alles, was gedacht wird, denkt, nnd als eben so viele Denknormen, nach denen es das Mannichfaltige seines Inhalts unterscheidet, und damit in sich ordnet und gliedert. So wird zunächst das Gedachte, indem es als That vom Denken als Thun unterschieden wird, als ein Gewordenes, Entstandenes gefaßt, welches die Denkthätigkeit und ihr Uebergehen aus Thun in That zu seiner Voraussetzung hat. Dieß Uebergehen aus

Thun in That ist das Werden des Gewordenen, welches mit letzterem (mit dem Gedachten) nothwendig mitgedacht und doch zugleich vom ihm unterschieden wird, weil sonst das Gedachte nicht als That gefaßt und vom Denken als Thun unterschieden werden könnte. Das Denken selbst endlich, sofern es als Thätigkeit gedacht wird, welche aus Thun in That übergeht, wird eben damit als das Unmittelbare, dem Werden wie dem Gewordenen schlechthin Vorauszusetzende, und somit als das Seyende, d. h. als dasjenige gefaßt, das immer schon vorhanden (vorausgesetzt) seyn muß, wenn irgend etwas werden (gedacht werden) soll. Sonach muß das Denken alles Gedachte entweder als seyend oder als werdend oder als geworden (als daseyend) denken. Es sind die logischen Kategorieen des Seyns, Werdens und Daseyns, allgemeine Denknormen, nach welchen das Denken alles Gedachte unterscheidet und damit denkt, zugleich aber allgemeine Denkformen, in welchen das Denken seinen beiden Grundgesetzen gemäß alles Gedachte denkt, weil sie eben die allgemeinen Prädicat-Begriffe sind, von denen jeder ein mannichfaltiges Gedachtes, wie die Form ihren Inhalt, umfaßt oder unter sich begreift. Das logische Seyn ist mithin wohl zu unterscheiden sowohl von dem, was wir oben das reelle, als was wir das ideelle Seyn genannt haben. Realiter ist das Denken, sofern es das Prius seines Sichselbstdenkens, seines Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns ist, oder sofern es sich als denkendes Denken ihm selber als gedachtem Denken wie überhaupt allem Gedachten voraussetzen, und dieses als abhängig von jenem, jenes dagegen als unabhängig von diesem und somit als gleichgültig gegen sein Gedachtwerden fassen muß: eben damit faßt es sich selbst als real seyend. Idealiter ist alles Gedachte und das Denken selbst, sofern es sich selber gegenständlich, Gedanke, Vorstellung ist, und als Gedanke gedacht wird; das ideelle Seyn, sofern unter ihm auch das gedachte reelle Seyn als Gedachtes befaßt ist, steht also in unmittelbarer Beziehung zum reellen Seyn. Das logische Seyn dagegen ist nur Denkform, nur Prädicat-Begriff, der alles Gedachte umfaßt, sofern es als unmittelbar vorhanden im Unterschiede von allem Werdenden oder Gewordenen (Vermittelten) gedacht wird. Das reelle Seyn ist also seinem Be-

griffe nach Setzung (Denken) eines Etwas als unabhängig vom menschlichen Denken und dessen Thätigkeit. Das ideelle Seyn ist ebenfalls Setzung, aber Setzung durch das Denken und abhängig von dessen Thätigkeit. Das logische Seyn dagegen ist keine Setzung, sondern nur eine Unterschiedsbestimmung eines (gleichgültig, ob reell oder ideell) Gesetzten von anderem Gesetzten, mithin selbst gleichgültig dagegen, ob es überhaupt ein reelles Seyn giebt, und ob das Gesetzte als ein vom Denken Gedachtes dessen alleinige oder durch ein Andres vermittelte That ist. Die Aussage: dieses von mir gedachte Ding ist, kann mithin einen dreifachen Sinn haben: 1) Es ist realiter, d. h. ich denke es als ein von meinem Denken Unabhängiges, gegen sein Gedachtwerden Gleichgültiges, und somit als ein meinem Denken zugleich Aeußerliches. 2) Es ist idealiter, d. h. ich denke es als ein von mir Gedachtes, als That meiner Denkthätigkeit, und somit als abhängig von meinem Denken, als dessen immanentes Moment. Oder 3) Es ist logisch, d. h. ich denke es als ein unmittelbar Vorhandenes oder in seiner einfachen, unmittelbaren Identität mit sich, indem ich es nicht als werdend oder geworden fasse, sondern es vielmehr von Anderem, erst Werdendem oder Gewordenem, unterscheide. Wie es keinen Einfluß hat, ob das reell und ideell Seyende auch als ein im logischen Sinne Seyendes, oder vielmehr als ein Werdendes oder Gewordenes gedacht wird, so hat es umgekehrt keinen Einfluß, ob das logisch Seyende ein realiter oder bloß idealiter Seyendes ist.

Sofern nun ferner alles Gedachte nicht bloß als Gedachtes vom Denken oder als That vom Thun, und also nicht bloß nach den Kategorieen des Seyns, Werdens und Daseyns, sondern zugleich als Gedachtes von anderem Gedachten unterschieden werden muß, und sofern dem Begriffe des Unterscheidens gemäß (S. oben S. 41.). Dasselbige in dem Einen positiv, in dem Andern negativ gesetzt wird, so ist dieses in beiden Identische eben damit als ein Bestimmtes gesetzt (gedacht). Der Begriff der Bestimmtheit ist eben nur diese Identiät des Positiven und Negativen, die Position, die beziehungsweise zugleich Negation ist, die Negation gleichsam zu ihrer Kehrseite hat: denn eben damit, daß das Eine Gedachte

(Ding) etwas ist, was das Andre nicht ist, hat jenes an diesem zugleich seine Negation. (Wenn ich sage: dieser Tisch ist schwarz, so ist die Schwärze nur eine Bestimmtheit des Tisches, sofern ich sie als ein Seyendes fasse, das in oder an einem Andern nicht ist: wären alle Dinge schwarz, so wäre der Tisch durch die Schwärze nicht bestimmt, sondern bliebe völlig unbestimmt). Die seyende, werdende oder gewordene Bestimmtheit eines Gedachten ist aber nichts anders als der Begriff der Qualität. Indem also das Denken seinen Inhalt, gemäß dem Gesetze der Identität und des Widerspruchs, nicht als schlechthin identisch, sondern nur als in sich unterschieden denken kann, so muß es eben damit jedes Gedachte mit einer Bestimmtheit, mit einer oder mehreren Qualitäten, d. i. als ein Quale denken. Oder was dasselbe ist: indem das Denken das Gedachte als ein Unterschiedenes denkt, so bildet sich ihm von selbst eine neue Kategorie, die Kategorie der Qualität als ein neuer allgemeiner Prädicatbegriff, der alles Gedachte unter sich begreift, als eine neue Unterschiedsbestimmung, eine neue Unterscheidungsnorm, nach welcher das Gedachte von ihm unterschieden wird.

Dasselbe gilt von der Kategorie der Quantität. Der Begriff der Größe, der Ausdehnung entsteht, indem das Denken jedes Quale als sich selbst gleich, als mit sich identisch somit als Eines faßt, und es zugleich als bestimmtes Eines, als Etwas, von allen andern Etwas unterscheidet. (Ein Etwas mit mehreren Qualitäten als Eines gefaßt, ist ein Ding, und wird als solches vom bloßen Etwas unterschieden. Eine einfache chemische Substanz — gesetzt, sie wäre wirklich schlechthin einfach, d. h. sie hätte nur Eine einzige Qualität — ist kein Ding, wohl aber Etwas. Etwas, Dingheit, sind daher ebenfalls Unterscheidungsnormen des Denkens, Kategorieen). Als qualitativ unterschieden von Anderem ist jedes Etwas zugleich ein Nichtseyendes oder hat ein Nichtseyn an ihm selbst als sein Nichtseyn: denn es ist nicht, was Andres ist. Es hat aber auch sein Nichtseyn am Andern: denn es ist, was Andres nicht ist. Ein Nichtseyn an einem Etwas gesetzt, ist der Begriff der Schranke. Jedes Etwas ist also an sich selbst und durch Andres beschränkt. Die Beschränkung betrifft zwar die Qualität: jedes Quale als sol-

ches ist beschränkt. Sofern aber schlechthin jedes Etwas beschränkt ist, so ist zugleich die Beschränkung eine allgemeine Bestimmung, die alle Etwas umfaßt, ihre Qualität möge seyn, welche sie wolle, die also insofern auch für sich, ohne Beziehung auf die Qualität, gedacht werden kann. Die Schranke ohne Beziehung auf die Qualität gefaßt, ist der Begriff der Gränze. Jedes Etwas ist insofern an sich selbst wie durch Andres begränzt, und zwar in sich verschiedentlich begränzt, weil durch verschiedene andre Etwas begränzt. Diese verschiedenen Gränzen als die Gränzen des Einen Etwas und damit selbst zur Einheit zusammengefaßt, bilden die Begränztheit des Etwas; und diese als Begränztheit an ihm selbst gefaßt ist seine Gestalt, als Begränztheit durch Andres ist sie seine Größe oder Ausdehnung, sofern sie zugleich als unterschieden von der Größe andrer Etwas gedacht wird. (Größe kann nur als bestimmte Größe, im Unterschiede von andern Größen, gedacht werden: eine schlechthin unbestimmte Größe ist keine Größe, sondern kann nur durch eine willkührliche Fiction als Größe angesehen oder vielmehr bezeichnet werden, — wie dieß in der Mathematik geschieht. In Wahrheit ist eine schlechthin unbestimmte Größe eben so undenkbar wie das schlechthin Unbestimmte, Ununterschiedene überhaupt, d. h. sie ist nur denkbar im Unterschiede von einer bestimmten Größe, und damit als selbst negativ bestimmt. Denn die Negation der Bestimmtheit hat an Dem, was sie negirt, ihren bestimmten Inhalt, und nur darum kann sie Inhalt des Denkens seyn). Sofern die Größe eines Etwas ohne Beziehung auf seine Qualität gedacht wird, so liegt darin unmittelbar, daß jedes Etwas als Quale gleichgültig ist gegen seine Größe oder vielmehr als gleichgültig dagegen gedacht wird. Die Größe eines Etwas kann daher anders werden, ohne daß das Etwas selbst qualitativ anders wird; und mehrere Etwas können bei derselben Qualität verschiedene Größen haben u. s. w. — Die Quantität ist sonach ebenfalls nur eine allgemeine Unterscheidungsnorm, nach welcher das Denken seinen Inhalt in sich unterscheidet; und ihr Begriff als allgemeiner Prädicatbegriff bildet sich nur in und mit diesem Unterscheiden selbst, welches das Denken gemäß seinen beiden Grundgesetzen beständig vollzieht.

Indem die unterschiedenen, mehreren Etwas nicht als an sich selbst, sondern als Eines durch das Andre begränzt gedacht und in dieser Begränztheit durch einander zugleich von einander unterschieden werden, so werden sie eben damit neben einander gedacht. Dieses Nebeneinander der Etwas ist aber noch keineswegs der Begriff des Raumes (als Kategorie gefaßt). Dieser Begriff entsteht vielmehr wiederum erst, indem die Etwas als seyende (als unmittelbar vorhandene) und als solche in Beziehung auf ihr Nebeneinander von einander unterschieden werden. Erst indem das Nebeneinander zweier oder mehrerer Etwas von dem Nebeneinander andrer unterschieden wird, erhält jedes derselben seinen Ort, d. i. ein bestimmtes Neben-Andern-Seyn. Und nur sofern wiederum, einen Ort zu haben, als Bestimmung aller Etwas, möge ihre Qualität und Quantität seyn, welche sie wolle, gedacht wird, wird der Ortsbegriff zum allgemeinen Prädicatbegriffe, d. h. zum Begriffe des Raumes, als des allgemeinen Nebeneinander aller Etwas im Unterschiede von dem bistimmten (besondern) Nebeneinander der einzelnen. Der Raum ist wiederum im Grunde nur die Unterscheidungsnorm, nach welcher das Denken das mannichfaltige Nebeneinander der Etwas unterscheidet, und sein Begriff entsteht nur in und mit diesem Unterscheiden. Eben so die Zeit. Sie ist als Kategorie gefaßt, die Norm, nach welcher das Denken das mannichfaltige Nacheinander der Etwas unterscheidet; und ihr Begriff entsteht, indem das Denken die mehreren Etwas im Raume nicht bloß als seyende, sondern als werdende (entstehende und vergehende) denkt. Damit denkt es dieselben zunächst als nach einander. Aber erst indem es das Nacheinander zweier oder mehrerer Etwas von dem Nacheinander andrer unterscheidet, und andrerseits die Bestimmung, nach einander zu seyn, als Prädicat aller Etwas faßt, ihre Qualität Quantität, Oertlichkeit möge seyn welche sie wolle, bildet sich der Begriff der Zeit als allgemeiner Prädicat-Begriff. —

Sofern die Etwas als Werdende gedacht werden, so wird ihnen damit eo ipso innere Bewegung, weil Uebergehen in Andersseyn, und damit Thätigkeit im weitesten Sinne des Worts beigemessen. Das werdende Etwas wird erst durch diese Thätigkeit zu einem besondern, nach Qualität, Quantität, Gestalt,

Raum und Zeit von Anderem unterschiedenen Etwas. Seine Qualität, seine Quantität, seine Gestalt, wird selbst in diesem Werden, d. h. jede dieser Bestimmungen gewinnt im Werden des Etwas selbst erst ihre Bestimmtheit. Und sofern sie die Bestimmungen Eines und desselbigen Etwas sind, so kann ihr Werden nur ein Zusammenwerden, ein Zusammenübergehen seyn, in welchem jede nur zusammen mit der andern ihre Bestimmtheit (ihr Daseyn) erhält. Von diesem Zusammen ist nothwendig jede derselben abhängig. Und sofern danach die Quantität durch die Qualität, und umgekehrt die Qualität durch die Quantität, ihrem Daseyn nach bedingt ist, bilden sich die Begriffe des Maßes und der Modalität: das Maß ist die durch die Qualität bedingte Quantität, die Modalität die durch die Quantität bedingte Qualität. Aber diese Begriffe bilden sich wiederum nur, sofern diese Bedingtheit bei den mannnichfaltigen Etwas eine verschiedene ist, oder vielmehr sofern das Denken das eine Etwas vom anderen in Beziehung auf diese Bedingtheit unterscheidet, und andrerseits diese Bedingtheit als Bestimmung aller Etwas, mithin als allgemeine Unterschiedsbestimmung faßt, — d. h. Maß und Modalität sind ebenfalls nur Unterscheidungsnormen des Denkens, deren Begriffe sich erst in und mit diesem Unterscheiden bilden

Es ließe sich leicht zeigen, daß dasselbe auch von den Kategorieen des Wesens und der Erscheinung, der Substanz und des Attributs, der Ursache und der Wirkung 2c. gilt; und es ist das Amt der Logik, der erste Theil derselben als besondrer philosophischer Wissenschaft, diesen Nachweis durchzuführen, d. h. darzuthun, daß alle Kategorieen nur allgemeine Unterscheidungsnormen sind, nach welchen das Denken, indem es seinen Gedankeninhalt den beiden Denkgesetzen gemäß unterscheidet, thätig ist, und welche dem Denken zum Bewußtseyn kommen und damit zu Begriffen (zu allgemeinen Prädicatbegriffen) werden, indem es auf seine unterscheidende Thätigkeit reflektirt, und damit bemerkt, daß seine concreten Gedanken (seyen sie Vorstellungen, oder Wahrnehmungen 2c.) nach jenen allgemeinen Unterschiedsbestimmungen sich von einander unterscheiden und von ihm unterschieden werden. Nun ist aber der Begriff d. h. das Allgemeine in seinem Verhältniß zum Besondern und

Einzelnen, selbst eine solche Unterscheidungsnorm. Und die Logik hat demgemäß in einem zweiten Theile darzuthun, daß das Denken nur vermöge der Kategorieen und mittelst ihrer (zunächst unbewußten) Anwendung, die concreten Allgemeinbegriffe, wie Mensch, Thier, Pflanze, Stein ꝛc., aus jenem immer schon vorhandenen Denkinhalt auszuscheiden und sich zu bilden vermag, so wie daß es nur vermittelst der Kategorieen und der durch dieselben gewonnenen Allgemeinbegriffe Urtheile fällt, und Schlüsse formirt. —

§. 14. Das Verfahren des Denkens gemäß seinen beiden Grundgesetzen, d. i. gemäß der immanenten Denknothwendigkeit, ist selbst ein nothwendiges: alles menschliche Denken muß nach Maßgabe der logischen Kategorieen das Gedachte in sich wie von dem Denken unterscheiden. Die Kategorieen als Begriffe werden zwar erst vom Denken selbst gebildet. Aber einerseits werden sie nothwendig gebildet oder bilden unbewußt mit innerer Nothwendigkeit sich selbst im Denken (Unterscheiden); andrerseits haben sie als immanente Unterscheidungsnormen, nach denen das unterscheidende Denken nothwendig verfährt, selbst Gesetzeskraft, sind selbst Gesetze der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens. Denn ist das Unterscheiden selbst nothwendig, so vollzieht es sich auch in einer nothwendigen Weise: das nothwendige Thun hat nothwendig auch einen nothwendigen Verlauf seiner Thätigkeit, eine nothwendige Form oder Weise des Uebergehens in That. Diese nothwendige Form, in welcher das Denken seine unterscheidende Thätigkeit vollzieht, besteht eben darin, daß es sich im und mit dem Unterscheiden selbst gewisse allgemeine Normen bildet, nach denen es wie nach einem bestimmten Fachwerk den zu unterscheidenden Denkinhalt disponirt, zusammenordnet, und ein Gedachtes auf das andre bezieht. Ohne solche Normen, durch welche die unterscheidende Thätigkeit des Denkens geregelt wird und einen gesetzmäßigen Verlauf erhält, würde das Unterscheiden ein zufälliges, willkührliches Thun seyn. Diese Normen sind aber nothwendig zugleich allgemeine Prädicatbegriffe, Unterschiedsbestimmungen des Gedachten selbst: sie sind in letzterem selbst immanent als die Normen, nach denen es nicht bloß vom Denken unterschieden wird, sondern auch an sich selbst bereits unterschieden ist. Denn da das Denken das Gedachte

von Anfang an, d. h. bereits jenen immer schon vorhandenen (vor der Reflexion des Denkens in sich gesetzten) Denkinhalt, nur als ein in sich Unterschiedenes zu seinem Inhalt haben kann, so ist auch das Gedachte ein immer schon in sich Unterschiedenes noch ehe das Denken es von sich selbst zu unterscheiden und damit seine unterscheidende Thätigkeit überhaupt anfängt, d. h. ehe es zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangt. Nur sofern z. B. jedes Etwas an ihm selbst ein Quale ist oder immer schon als Quale gedacht wird, kann ich mehrere Etwas nach ihrer Qualität von einander unterscheiden; und nur sofern der allgemeine Prädicatbegriff der Qualität mein Denken, wenn auch unbewußt, bei seiner unterscheidenden Thätigkeit leitet und regelt, vermag ich ein Quale von dem andern überhaupt zu unterscheiden.

Die Kategorieen sind also nicht bloß vom Denken selbst nothwendig gebildete Allgemeinbegriffe (formale Denkbestimmungen), sondern noch ehe sie ihm zu Begriffen werden und als solche ihm zum Bewußtseyn kommen, sind sie als allgemeine Unterschiedsbestimmungen des Gedachten selbst und als allgemeine Normen der unterscheidenden Denkthätigkeit im Denken immanent (d. h. sie sind das, was man früher mit einem ungeschickten Ausdrucke angeborene Begriffe oder Ideen nannte). In beiderlei Beziehung sind sie nur Ausflüsse, Manifestationen, der im Denken immanenten, sein Thun bestimmenden Denknothwendigkeit.

§. 15. Die Denknothwendigkeit erweist sonach ihre bestimmende Macht nicht nur in der Röthigung des Denkens zu jenen Grundvoraussetzungen (§. 1—5.), welche eben so viele Gedanken sind über die Natur des Denkens selbst, sondern auch in der Nöthigung des Denkens, seinen beiden Grundgesetzen gemäß zu denken, und daher nicht bloß sich und seinen Inhalt in sich zu unterscheiden, sondern auch in Gemäßheit gewisser Gedanken als allgemeiner Unterschiedsbestimmungen des Gedachten alles Gedachte zu unterscheiden. Alle diese Gedanken sind schlechthin nothwendige Gedanken; denn ohne sie vermag das Denken seinen Inhalt nicht zu unterscheiden und damit überhaupt nicht zu denken. Und weil es ihn nur als unterschieden zu denken vermag, so ist es ihm zugleich schlechthin gewiß, daß er gemäß den Kategorieen unterschieden ist. Wie es mir schlechthin

gewiß ist, daß mein Denken realiter existirt, daß es Thätigkeit ist 2c., weil ich es schlechthin nicht anders denken kann, mithin schlechterdings nicht daran zu zweifeln vermag (indem ja der Zweifel nur auf der Möglichkeit beruht, Etwas so, aber auch anders zu denken), eben so ist es mir schlechthin gewiß, daß jedes Etwas qualitativ, quantitativ 2c. bestimmt und vom Andern unterschieden seyn muß, weil ich es durchaus nicht anders denken kann. Die Denknothwendigkeit involvirt wiederum zugleich die Gewißheit des Denknothwendigen. Ich bin aber auch gewiß, daß es (wenn es Wesen meines Gleichen, denkende Wesen außer mir giebt) Jeder eben so denken und es Jedem aus demselben Grunde schlechthin gewiß seyn muß, weil ich nothwendig von Gleichem Gleiches denken muß. Das Denknothwendige bewährt sich zugleich als das Allgemeine: es muß zugleich als allgemeingültig gedacht werden, und darauf beruht die Gewißheit, daß es nicht bloß mein (subjektiver) Gedanke ist. Jeder Widerspruch gegen die als denknothwendig behaupteten Gedanken müßte jedenfalls sich auf dieselbe Denknothwendigkeit stützen, wenn er Berücksichtigung verdienen soll; denn da ich nur das Denknothwendige genöthigt bin anzunehmen, so kann ich das Willkührliche mit derselben Willkühr zurückweisen, mit der es behauptet wird. Selbst im Widerstreite der Denkenden und der Gedanken würde mithin die Denknothwendigkeit als die entscheidende Macht, das Denknothwendige als das Allgemeingültige sich bewähren.

Damit zeigt sich nun aber zugleich, daß auf der Denknothwendigkeit schlechthin alle Gewißheit beruht. Denn ist das Denknothwendige eben so sehr das Allgemeine und Allgemeingültige als das schlechthin Gewisse, so ist nothwendig auch die Denknothwendigkeit die allgemeine und allgemeingültige Gewißheit. Die Gewißheit ist eben nur die Unmöglichkeit des Zweifels. Der Zweifel aber ist nur da schlechthin ausgeschlossen, wo es unmöglich ist zu denken, daß Etwas seinem reellen oder ideellen Seyn nach anders sey, als es gedacht wird. Die Gewißheit ist mithin nur die Denkunmöglichkeit des Andersseyns, d. h. die Denknothwendigkeit in ihrer negativen Form, welche die positive zu ihrer Voraussetzung hat. Außerdem leuchtet von selbst ein, daß dasjenige, kraft dessen das Denken seiner selbst gewiß ist, zugleich der Grund der Gewißheit jedes Gedankens, jeder

Behauptung seyn muß. Nun ist aber das Denken, wie gezeigt, seiner selbst nur gewiß kraft der ihm immanenten Denknothwendigkeit, sich selbst als seyend, als Thätigkeit rc., denken zu müssen. Folglich ist die Denknothwendigkeit die Gewißheit aller Gewißheit, die Urgewißheit, durch die alles Gewisse gewiß ist, auf die jede besondere Gewißheit sich zurückführen lassen muß.

Aber auch die s. g. Evidenz ist nur Ausdruck, Manifestation der Denknothwendigkeit. Ein evidenter Gedanke ist ein schlechthin bestimmter Gedanke, und zwar so bestimmt, so fest und unwandelbar, daß seine Unbestimmtheit, seine Veränderung, sein Andersseyn schlechthin undenkbar ist. Es ist evident, daß $2 \times 2 = 4$ ist, heißt nur, die Thätigkeit des Denkens, in der es 2 mal 2 gleich 4 setzt, und damit diese Setzung selbst ist eine so schlechthin bestimmte, daß sie durchaus nicht anders bestimmt werden kann. Damit aber ist nur ausgesagt, daß im Denken selbst eine bestimmende Macht wirksam ist, durch die es bestimmt wird, schlechthin so und nicht anders zu denken.

Sonach folgt von selbst, daß alle s. g. unmittelbare Evidenz oder alles durch sich selbst Evidente sich auf die Denknothwendigkeit muß zurückführen lassen. Weil das Denken einen immer schon vorhandenen und insofern unmittelbaren (gegebenen — vorgefundenen) Inhalt vor sich hat, ehe es sich selbst von diesem Inhalt unterscheidet und so zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn kommt, so zeigt sich die Denknothwendigkeit allerdings zunächst nothwendig in der Form der unmittelbaren Evidenz, weil sie eben nicht am oder im Denken, sondern zunächst am Gedachten hervortritt. Am Gedachten aber kann die Denknothwendigkeit nur als unmittelbare Evidenz, d. h. in der schlechthinnigen Bestimmtheit des Gedachten sich darstellen. Denn sofern das Gedachte die That des Denkens, durch das Uebergehen desselben aus Thun in That entstanden ist, so kann die bestimmende Macht der Denkthätigkeit in den Denkthaten auch nur als übergegangen in Bestimmtheit erscheinen. Aus dieser ihrer ersten unmittelbaren Form als Evidenz geht die Denknothwendigkeit zunächst über in die Form der s. g. unmittelbaren Gewißheit. Diese ist nur die unmittelbare Folge, gleichsam die Kehrseite der Evidenz des Gedachten. Indem nämlich das Gedachte sich dem Denken als schlechthin bestimmt darstellt, so hat das Denken in dem ersten Momente, da es das Gedachte von sich zu unterscheiden beginnt

und damit zum Bewußtseyn kommt, zugleich unmittelbar das **Bewußtseyn** von der Unwandelbarkeit jener Bestimmtheit, d. h. das Gefühl der Unmöglichkeit, das, was ihm evident erscheint, anders denken zu können, als es sich ihm darstellt. Dieses Gefühl der Denkunmöglichkeit des Andersseyns ist die s. g. unmittelbare Gewißheit: sie ist eben nur die Evidenz des Gedachten **subjektiv** gesetzt als Moment des Bewußtseyns, dasselbe subjektiv im Denken, was die Evidenz objektiv am Gedachten. Erst nachdem das Denken zum Selbstbewußtseyn gelangt, sich selber nicht nur in seinem Inhalte, sondern auch in seinem Thun gegenständlich geworden ist, und in dieser Gegenständlichkeit sich selbst untersucht, zeigt sich die unmittelbare Evidenz und Gewißheit nur als Manifestation der seine Thätigkeit bestimmenden und leitenden Denknothwendigkeit.

§. 16. Ist die Denknothwendigkeit der Grund aller Gewißheit und Evidenz, so leuchtet ein, daß sie selbst nicht durch ein Andres gewiß und evident seyn kann. Die Denknothwendigkeit erweist und beweist nothwendig sich selbst. Denn alles Beweisen ist eben nur die Darlegung der Denknothwendigkeit des Behaupteten, oder die Entwickelung eines nothwendig Gedachten in seine Momente, oder die Darlegung, daß in und mit einem unmittelbar gewissen und evidenten Gedanken, ein Andres nothwendig mit gedacht werde. Das Bestreiten und Bezweifeln der Denknothwendigkeit wäre daher nur ein Bestreiten des Bestreitens, ein Bezweifeln des Bezweifelns selbst. Denn Bestreiten, Bezweifeln, ist Denken, setzt also das Denken voraus. Dieses voraussetzen heißt aber die Denknothwendigkeit setzen: so gewiß das Denken sich unmöglich selbst bestreiten und bezweifeln kann, sondern sich schlechthin und ohne weiteres setzen, d. h. sich **voraussetzen muß**, so gewiß kann es die Denknothwendigkeit nicht bestreiten oder bezweifeln. Denn jene Unmöglichkeit ist eben die Manifestation der Denknothwendigkeit.

Aber, wird man einwenden, dieß ist ein reiner Cirkel und eben darum in Wahrheit die bloße Behauptung einer Thatsache, d. i. eine bloße Voraussetzung. Denn daß das Denken nothwendig sey, wird nur dadnrch bewiesen, daß es nicht bestritten und bezweifelt werden könne, weil Bestreiten und Bezweifeln selbst Denken sey; und allerdings, wenn das Denken als Bestreiten

und Bezweifeln einmal gesetzt ist, kann es nicht als nicht gesetzt angesehen werden. Gesetzt aber, es gäbe gar kein Bestreiten und Bezweifeln, so würde es auch kein Denken zu geben brauchen; aller Beweis dafür würde wenigstens fehlen. Der Nachweis des Widerspruchs, der im Bezweifeln und Bestreiten des Denkens liegt, und die darin sich manifestirende Denknothwendigkeit, setzt mithin das zu Beweisende schon voraus: das Seyn des Denkens und der Denknothwendigkeit wird in Wahrheit als bloße Thatsache behauptet.

So scharfsinnig dieser Einwand klingt, so beruht er doch auf einer bloßen Gedankenlosigkeit. Er fordert, daß das Seyn des Denkens bewiesen werden solle, verlangt aber zugleich, daß dieser Beweis nicht durch das Denken geführt werde. Nun ist aber alles Beweisen nur Denken. Denn gesetzt auch, es wäre ganz im Sinne des Empirismus ein bloßes Weisen oder Aufzeigen dessen, was ist, oder ein Hinzeigen auf das, was sich zeigt; so setzt doch dieß Zeigen nicht nur ein Sichzeigendes (ein Seyendes) voraus, sondern auch Einen, der zeigt, und Einen, dem gezeigt wird, oder Einen, der das Sichzeigende bereits wahrgenommen hat, und Einen, der es wahrnehmen soll. Wahrnehmen, Anschauen, Zeigen, ist aber selbst Denken, oder setzt — Denken in einem engeren Sinne genommen — das Denken voraus. Mithin macht jenes empiristische Aufzeigen die dreifache V o r a u s setzung: 1) eines Seyenden, Reellen, 2) eines Denkens oder vielmehr zweier Denkenden, und 3) einer Vermittelung zwischen letzteren und zwischen dem Seyn und Denken. Soll aber mit jenem Einwande nur gesagt seyn, daß es gerade darum, weil eben alles Beweisen selbst Denken, und zwar ein nothwendiges Denken sey, unmöglich sey, das Seyn des Denkens und der Denknothwendigkeit zu beweisen, so drückt er, nur in einer andern Form, ganz dasselbe aus, was von uns behauptet worden. Denn damit ist zugleich gesagt, daß es eben so unmöglich sey, das Nichtseyn des Denkens zu beweisen oder auch nur zu behaupten, daß vielmehr das Denken überhaupt die Voraussetzung alles Behauptens und Beweisens, aller Gewißheit und Evidenz sey. Ja die Unmöglichkeit, das Seyn des Denkens zu beweisen, ist nur eine D e n k unmöglichkeit, indem ein solches Beweisen ein Widerspruch in sich selbst seyn würde, — mithin nur die Kehrseite der Denknothwendigkeit, das Seyn des Denkens

schlechthin vorauszusetzen. Gerade dieß ist es, was im Obigen dargethan werden sollte. Auch wir haben das Denken nur vorausgesetzt, und bloß für den Fall, daß man diese Voraussetzung nicht als die schlechthin nothwendige, principielle Grundvoraussetzung gelten lassen wollte, haben wir gezeigt, daß sie schlechthin unbestreitbar und unbezweifelbar sey, und daß keine andre möglich (denkbar) sey, die nicht an jener vielmehr ihre Voraussetzung hätte. Auch wir haben mithin nicht das Seyn des Denkens darthun wollen, sondern nur die Nothwendigkeit, es schlechthin vorauszusetzen oder es als das nothwendige Prius alles Behauptens, Beweisens, Bezweifelns ꝛc. zu denken. Die Nothwendigkeit, es als dieses Prius zu denken, ist aber nur die von uns behauptete Denknothwendigkeit. Diese also, auf welche sonach die principielle Voraussetzung alles Behauptens sich gründet, ist die eigentliche, wahre, schlechthin unbeweisbare und unbegründbare Urvoraussetzung, die in jener Nothwendigkeit, das Denken (als seyend, als Thätigkeit ꝛc.) schlechthin vorauszusetzen, nur sich selbst und ihre Unbeweisbarkeit manifestirt, indem sie eben damit sich als den Grund des schlechthin Vorauszusetzenden, mithin als das schlechthin Erste und somit als nothwendig unbeweisbar sich ausweist.

Diese nicht bloß behauptete, sondern sich selbst manifestirende, sich selbst als denknothwendig ausweisende Unbeweisbarkeit ist allerdings das Kriterium der reinen, unmittelbaren Thatsächlichkeit. Und insofern beruht alle Philosophie wie überhaupt alles Behaupten, Glauben, Wissen, alles Zweifeln und Bestreiten, auf der reinen, bloßen Thatsache der im menschlichen Denken immanenten Denknothwendigkeit. Zugleich aber erhellet, daß die Denknothwendigkeit die einzige und alleinige reine Thatsache ist. Denn alles Andre, was als reine Thatsache behauptet würde, hätte nicht nur das schlechthin vorauszusetzende Denken (als Voraussetzung jeder Behauptung) zu seiner Voraussetzung, sondern würde auch seine Unbeweisbarkeit als denknothwendig nur ausweisen können, wenn es selbst Denken und die Denknothwendigkeit ihm immanent wäre. Es folgt ferner, daß kraft der Thatsächlichkeit der Denknothwendigkeit selbst auch jeder denknothwendige, d. i. durch sich selbst evidente, unmittelbar gewisse Gedanke sich zunächst und unmittelbar als Thatsache darstellen wird. Man wird daher sagen: es ist

Thatsache, daß $2 \times 2 = 4$ ist, oder: es ist Thatsache, daß der Mensch denkt, ꝛc. Oder was dasselbe ist: es ist nun einmal so; wir können nichts dafür noch dagegen; es läßt sich schlechthin nicht ändern ꝛc. Der Sinn dieser Reden ist im Grunde nur: ich muß es so und nicht anders denken, und habe über diesen Gedanken keine Macht. Und diese besondere Denknothwendigkeit läßt sich nicht anders beweisen als nur durch das Denken und die ihm immanente Denknothwendigkeit überhaupt, die selbst die erste, principale Thatsache ist.

III.

Die Denknothwendigkeit und die Denkwillkühr.

§. 17. Ist die Denknothwendigkeit der Grund aller Gewißheit, das Princip alles Behauptens, Glaubens, Wissens rc., muß sie als die im menschlichen Denken immanente, seine Thätigkeit bestimmende, und zunächst zwar unmittelbar und unbewußt wirkende, aber durch ihre Wirksamkeit (nämlich durch die in ihr gegründete Unterscheidung des Denkens und Gedachten — §. 5.) das Bewußtseyn selbst hervorrufende Macht gefaßt werden; so erweist sie sich eben damit als seyende, unmittelbar vorhandene Bestimmtheit des menschlichen Denkens.

Das Denken als Sichdenken, zum Selbstbewußtseyn gekommen und auf sich reflektirend, wird sich dieser seiner Bestimmtheit bewußt; es denkt die Denknothwendigkeit als seine Qualität, es faßt sie in einen Gedanken und macht sie zu seinem Inhalt: kurz ihr reelles Seyn wird im Sichdenken des Denkens zum ideellen Seyn, zum Seyn für das Denken. Aber das Denken kann sich ihrer nicht bewußt werden, es kann sie nicht denken, ohne sie von einem Andern, das nicht Denknothwendigkeit ist, zu unterscheiden. Oder vielmehr, es kann die nothwendigen Gedanken, in denen die Denknothwendigkeit zunächst sich manifestirt, nicht als denknothwendig fassen, wenn es nicht neben ihnen noch andere nicht denknothwendige Gedanken hat, von denen es die nothwendigen unterscheidet (§. 5. 12.). So gewiß es also denknothwendige Gedanken und damit eine Denknothwendigkeit realiter giebt, oder was dasselbe ist, so gewiß die Denknothwendigkeit als seyende Bestimmtheit des menschlichen Denkens kraft ihrer selbst gedacht werden muß, so gewiß muß es auch noch andre Gedanken und eine zweite Bestimmtheit des menschlichen Denkens geben, die sich von der Denknothwendigkeit unterscheiden läßt, oder ihr als ihr Andersseyn gegenüber steht. Wir nennen diesen Gegensatz der Denknothwendigkeit die Denkwillkühr.

§. 18. Wie die nothwendigen Gedanken sich als solche durch ihre unmittelbare Evidenz (Bestimmtheit) und Gewißheit ankündigen, so unterscheiden sich von ihnen die willkührlichen Gedanken durch ihre Unbestimmtheit (Veränderbarkeit) und Ungewißheit, d. h. die Denkwillkühr ist die Thätigkeit des Denkens, deren Thaten bloß denkmögliche Gedanken sind, — Gedanken, von denen das Denken jeden einzelnen haben, aber auch nicht oder den gerade entgegengesetzten haben, und das in ihnen Gedachte so, aber auch anders bestimmen kann. Zum Bewußtseyn gekommen, ist mithin die Denkwillkühr das Selbstbewußtseyn des Denkens, über gewisse Gedanken wie über das in ihnen Gedachte die bestimmende Macht zu seyn. Willkührliche Gedanken überhaupt muß das Denken haben oder bildet es sich unwillkührlich, weil es eben nothwendig zugleich Denkwillkühr ist, d. h. weil seine Thätigkeit einerseits eine bestimmte, andrerseits eine unbestimmte ist, und es als Thätigkeit niemals unthätig seyn kann, sondern aus Thun in Thaten übergehen muß.

§. 19. Jenes Selbstbewußtseyn, die bestimmende Macht über seine willkührlichen Gedanken zu seyn, ist das Bewußtseyn der s. g. Spontaneität des menschlichen Denkens. Indem nämlich das Denken in seiner Reflexion auf sich bemerkt, daß es das in gewissen Gedanken Gedachte beliebig verändern kann, so folgert es daraus kraft des Satzes der Causalität, daß solche Veränderungen nur von einem selbst veränderlichen Thun ausgehen können. Denn die Möglichkeit der Veränderung der That setzt dieselbe Möglichkeit im Thun voraus, weil die That eben nur das in sie übergegangene Thun ist. Indem also das Denken seine veränderbaren Thaten von den unveränderbaren, und damit sein veränderbares Thun von dem unveränderbaren unterscheidet, kommt es zum Bewußtseyn jener Möglichkeit, sein Thun selbst zu verändern. Und sofern diese Möglichkeit ihm selbst immanent ist, ist sie ein Vermögen des Denkens und wird von ihm gefaßt als sein Vermögen. So gefaßt, d. h. mit Bewußtseyn ausgeübt, ist dieß Vermögen seine Spontaneität. Mit ihr und im Unterschiede von ihr kann auch erst die Denknothwendigkeit zum Bewußtseyn kommen. Das Bewußtseyn der Spontaneität wie das Bewußtseyn der Denknothwendigkeit setzt mithin eben so sehr immer schon vorhandene will-

führliche, wie schon vorhandene nothwendige Gedanken voraus: es entspringt nur aus der Unterscheidung beider von einander und damit des willkührlichen Thuns von seinen Thaten wie vom nothwendigen Thun und dessen Thaten.

Indem aber das Denken zum Bewußtseyn seiner selbst als nothwendigen wie als willkührlichen Denkens kommt, d. h. indem es sich selbst denkt in diesem Unterschiede in sich, so hat es als dieses Sichdenken (als Ich) zu bestimmen, ob es im einzelnen Momente seiner Thätigkeit als nothwendiges oder als willkührliches Denken thätig seyn will. Denn als Denken überhaupt ist es die Selbstthätigkeit, die durch eigne Bewegung aus Thun in That übergeht. Ist also sein Thun in ein nothwendiges und willkührliches unterschieden, so hat es kraft seiner Selbstbewegung nothwendig die Möglichkeit in sich und damit das Vermögen, sowohl aus dem nothwendigen als auch aus dem willkührlichen Thun in That überzugehen, d. h. sich ein nothwendig oder willkührlich Gedachtes vorzustellen. Dieß Vermögen, sich zu dem Einen oder Andern zu bestimmen, mit Bewußtseyn ausgeübt, ist die Thätigkeit desselben, die erst mit Recht Selbstbestimmung heißen kann. —

Anmerk. Hier zeigt sich bereits, wie der Wille des Menschen unmittelbar und principiell in alles Wissen und Erkennen eingreift. Denn der Wille ist in letzter Instanz eben diese Selbstbestimmung des Denkens als Sichdenkens (als Ichheit), durch welche es die Macht ist über alle seine Gedanken, und sich sowohl dem nothwendigen wie dem willkührlichen Denken überlassen kann. Will ich nicht erkennen, will ich nicht meinem nothwendigen Denken folgen und den nothwendigen Gedanken gemäß mein eignes Selbst und Wesen fassen, so werde ich auch nimmermehr zur Erkenntniß gelangen. Zum Willen im engern Sinne wird diese Selbstbestimmung freilich erst, sofern sie sich auf eine dem Denken äußere Welt (von der hier noch nicht die Rede seyn kann) bezieht, und damit in eine äußere Manifestation ihrer selbst, in ein Handeln, übergehen kann. Aber auch diesem Handeln, sofern es ein spontanes, freies ist, liegt jene innere Selbstbestimmung des Denkens über seine Gedanken zu Grunde, wie sich weiter unten zeigen wird.

§. 20. Die willkührlichen Gedanken haben, weil sie als Gedanken überhaupt von andern Gedanken nothwendig unter-

schieden sind und nur als unterschieden gedacht werden können, nothwendig eine Bestimmtheit überhaupt. Die Willkührlichkeit an ihnen besteht nur darin, daß diese Bestimmtheit eine durchaus beliebige, daß also das Denken keinen von ihnen als einen so und so bestimmten Gedanken denken muß, sondern jeden auch anders bestimmt denken kann. Die Denknothwendigkeit erstreckt also ihre Macht auch über die willkührlichen Gedanken, indem dieselben, wenn sie überhaupt gedacht werden sollen, nothwendig als von andern unterschiedene und insofern an sich selbst bestimmte gedacht werden müssen. Auch vermag das willkührliche Denken nicht das Sichwidersprechende zu denken, d. h. keinen Gedanken zu haben, der, indem er gedacht wird, vielmehr nicht gedacht oder anders bestimmt gedacht würde. Die Unbestimmtheit der willkührlichen Gedanken, durch welche dieselben sich von den nothwendigen Gedanken unterscheiden, besteht sonach nur in der immanenten Veränderbarkeit ihrer Bestimmtheit, welche aber zugleich nothwendig bewirkt, daß ihre Bestimmtheit nicht fest und scharf, sondern mehr oder minder schwankend, unsicher, verfließend erscheint. Eben so besteht ihre Ungewißheit nicht etwa in dem Schwanken (Zweifeln) des Bewußtseyns, ob es auch überhaupt Gedanken vor sich habe oder nicht. Auch hier äußert die Denknothwendigkeit vielmehr ihren Einfluß, indem sie das Denken, weil es schlechthin gar nicht ohne Gedanken seyn kann, auch bei den willkührlichen Gedanken schlechthin gewiß macht, Gedanken vor sich zu haben oder überhaupt zu denken (Denken zu seyn). Die Ungewißheit besteht vielmehr wiederum nur in dem Bewußtseyn der Möglichkeit, die willkührlichen Gedanken zu haben, aber auch nicht oder ganz andre, gerade entgegengesetzte zu haben, während die nothwendigen Gedanken unmöglich nicht gedacht werden können; d. h. sie besteht in dem unmittelbaren Bewußtseyn der immanenten Veränderbarkeit, Unbestimmtheit und damit Unzuverlässigkeit der willkührlichen Gedanken.

§. 21. Die Denkwillkühr oder die Spontaneität ist sonach keineswegs ein absolutes, unbedingtes oder schlechthin freies Vermögen, wie man oft genug gemeint hat. Das Denken ist vielmehr auch in seiner Spontaneität bedingt 1) durch die Nothwendigkeit, die willkührlichen Gedanken von einander wie von den nothwendigen Gedanken unterscheiden zu müssen; und damit 2) durch

die Unmöglichkeit, völlig neue, von den nothwendig gebildeten Gedanken schlechthin verschiedene Gedanken sich zu bilden. Denn indem das spontane Denken, sofern es überhaupt Denken ist, seine willkührlichen Gedanken von einander wie von den nothwendigen unterscheiden muß, so fallen jene gleichermaßen unter die logischen Kategorieen als die allgemeinen Unterscheidungsnormen, ohne welche das Unterscheiden selbst unmöglich wäre: auch alles willkührlich Gedachte muß als ein qualitativ, quantitativ u. s. w. Unterschiedenes und damit als ein Quale, ein Quantum überhaupt gedacht werden. Darin also ist es mit allem nothwendig Gedachten völlig Eins. Es kann zwar mit Qualitäten, mit einer Gestalt, Größe u. s. w. gedacht werden, die in ihrer Bestimmtheit verschieden ist von der jedes nothwendig Gedachten. Aber diese bestimmte Qualität ist doch immer Qualität, die bestimmte Größe immer Größe u s. w., und insofern Eins und dasselbe mit der Qualität und Größe des nothwendig Gedachten. — Ebenso endlich muß das willkührliche Denken, sofern es überhaupt Denken ist, das Gedachte als solches von sich (dem Denken) unterscheiden. Und mithin gelten auch für die Spontaneität des Denkens die beiden Grundgesetze, sowohl der Satz der Identität und des Widerspruchs, als der Satz der Causalität.

§. 22. Die Denknothwendigkeit und die Denkwillkühr stehen sonach nicht im reinen, absoluten Gegensatze gegen einander, sondern sind relativ Eins und unterschieden. Das nothwendige Denken ist mit dem willkührlichen, spontanen Denken insofern Eins, als beide nicht nur einen Gedankeninhalt überhaupt haben müssen, sondern auch ihre Gedanken nur als unterschiedene, bestimmte, und also nur vermittelst der Kategorieen zu denken vermögen. Ihr Unterschied aber besteht darin, daß die nothwendigen Gedanken schlechthin bestimmt, unveränderbar und gewiß sind, das nothwendige Denken also auch selbst in seinem Thun eben so bestimmt, unveränderlich und gewiß ist, während die willkührlichen Gedanken so oder anders bestimmt, verändert, oder auch gar nicht gedacht werden können, das willkührliche Denken also auch selbst nur ein unbestimmtes, veränderliches, ungewisses Thun seyn kann.

§. 23. So gewiß es nun aber sonach eine immanente Denknothwendigkeit giebt und das menschliche Denken sich ihrer

bewußt ist, und so gewiß es demgemäß ihr gegenüber eine immanente Denkwillkühr giebt, und beide, das nothwendige wie das willkührliche Denken, nur die relativ unterschiedenen Thätigkeitsweisen desselben Einen menschlichen Denkens sind, so gewiß muß es außer den bisher nachgewiesenen nothwendigen Gedanken (d. h. außer den logischen Kategorieen und jenen allgemeinen Grundvoraussetzungen der Philosophie) noch andre nothwendige Gedanken im Unterschiede von den willkührlichen Gedanken geben. Denn das nothwendige wie das willkührliche Denken muß überhaupt Gedanken haben; sonst wäre es nicht Denken. Die Gedanken des nothwendigen Denkens können aber nicht bloß die Kategorieen und jene Grundvoraussetzungen der Philosophie seyn. Denn es ist bereits dargethan, d. h. es ist selbst ein nothwendiger Gedanke, daß das Denken immer schon einen in sich unterschiedenen Inhalt oder von einander verschiedene Gedanken haben muß, bevor es gemäß den Kategorieen thätig seyn, seiner Thätigkeit sich bewußt werden, und die Kategorieen in Gedanken (als Begriffe) fassen kann. Giebt es also eine nothwendige und eine willkührliche Denkthätigkeit, so muß es auch nothwendige und willkührliche Gedanken geben, bevor die Kategorieen und jene allgemeinen Grundvoraussetzungen (§. 1—5.) zum Inhalt des Denkens werden und zum Bewußtseyn kommen können. — Diese unmittelbaren nothwendigen Gedanken werden gleichermaßen durch ihre Evidenz und unmittelbare Gewißheit, d. h. durch ihre Bestimmtheit und Unveränderbarkeit und durch das unmittelbare Bewußtseyn, daß das Denken keine Macht über sie hat, von den willkührlichen Gedanken sich unterscheiden.

§. 24. So gewiß endlich das menschliche Denken diese unmittelbaren nothwendigen Gedanken nur denken kann, sofern es dieselben nicht nur unter einander, sondern auch von seinen willkührlichen Gedanken und umgekehrt diese von jenen unterscheidet, so gewiß kann das Denken weder seine Gedanken als Gedanken noch sich selbst als Denken denken, ohne sie und sich von einem Andern, das nicht sein Gedanke, nicht Denken, oder ein anders beschaffenes Denken ist, zu unterscheiden (§. 5—12.), d. h. ohne ein solches Andres selbst zu denken. So gewiß also das menschliche Denken sich als solches denkt, d. h. so gewiß es ein Selbstbewußtseyn giebt, so gewiß muß das menschliche Den-

ken ein solches Andres, von ihm Unterschiedenes denken. Dieser Gedanke ist mithin ein schlechthin nothwendiger Gedanke. Und zwar gehört er als Gedanke von Etwas, das nicht bloß Gedanke des menschlichen Denkens und also nicht bloß ein von ihm Gedachtes ist, zu den unmittelbaren nothwendigen Gedanken, d. h. zu denen, die immer schon vorhanden seyn müssen, bevor das Denken sich als Denken fassen kann. Denn letzteres vermag das Denken nur, sofern es seine Gedanken als Gedanken faßt, dieß aber wiederum vermag es nicht, ohne seine Gedanken von einem Andern, das als solches nicht bloß sein Gedanke und von ihm gedacht ist, zu unterscheiden.

§. 25. Jener immer schon vorhandene, dem Sichdenken des Denkens (dem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn) nothwendig vorausgehende Denkinhalt (§. 4.) besteht sonach nothwendig aus unmittelbaren, dem Denken unveränderbaren, schlechthin evidenten und gewissen Gedanken, die nicht nur von einander unterschieden sind, sondern in denen zugleich ein Andres, von ihnen selbst Unterschiedenes mit gedacht wird, welches nicht bloß menschlicher Gedanke oder ein vom menschlichen Denken Gedachtes ist. Diesen unmittelbaren nothwendigen Gedanken treten andre willkührlich gebildete Gedanken gegenüber, die von jenen durch ihre Unbestimmtheit (Veränderbarkeit) und Ungewißheit unterschieden sind. Nur unter Voraussetzung jener nothwendigen und dieser ihnen gegenübertretenden willkührlichen Gedanken ist ein Sichdenken des menschlichen Denkens (ein Selbstbewußtseyn) und ein Bewußtseyn der Denknothwendigkeit möglich. Muß also die Philosophie von jenen Grundvoraussetzungen (§. 1—5.) ausgehen, weil sie die nothwendigen Voraussetzungen alles Behauptens und Leugnens, alles Glaubens, Wissens und Zweifelns sind, und ergiebt sich eben damit, daß vielmehr die Denknothwendigkeit und das Bewußtseyn derselben das Princip und die Grundvoraussetzung der Philosophie, weil eben alles Behauptens und aller Gewißheit ist, — muß dies zugestanden werden, so muß eben damit auch anerkannt werden, daß von jenen unmittelbaren nothwendigen und den ihnen gegenübertretenden willkührlichen Gedanken die menschliche Denkthätigkeit überhaupt ausgeht und ihren Anfang nimmt.

V.

Der Gedanke und das Ding an sich.

§. 26. Sind die nothwendigen Gedanken schlechthin bestimmt und gewiß, ist das in ihnen Gedachte (ihre Bestimmtheit) dem menschlichen Denken schlechthin unveränderlich; so ist es eine unmittelbare Denknothwendigkeit, daß diese Gedanken entweder nicht allein und selbstständig vom menschlichen Denken erzeugt, nicht bloß seine eignen Thaten seyn können, oder daß das Denken in seiner nothwendigen Thätigkeit von einem Andern abhängig, durch ein Andres bestimmt ist, und nur zufolge dieser Bestimmtheit die nothwendigen Gedanken producirt. Denn es ist ein reiner, undenkbarer Widerspruch, daß die vom Denken allein und unabhängig vollzogene That nicht auch von ihm sollte beliebig verändert werden können. Eine solche That wäre ja eben nur das in That übergegangene selbstständige, unabhängige Thun selbst. Sie als unveränderbar denken, hieße mithin nur, das unabhängige Thun von seinen eignen Thaten abhängig machen, — mithin das unabhängige Thun, indem es als solches gedacht wird, vielmehr als nicht unabhängig denken, — was, wie gezeigt, schlechthin unmöglich ist. Es ist ein unlösbarer Widerspruch, daß ein Denken, welches zugleich willkührliche, beliebig veränderbare Gedanken hat, nicht alle seine Gedanken sollte beliebig verändern können, wenn sie doch alle allein und unabhängig von ihm producirt werden. Es ist endlich unmöglich, weil sich widersprechend, daß ein Denken, welches seines nothwendigen Thuns sich bewußt ist und zugleich das Bewußtseyn hat, dieser Nothwendigkeit schlechterdings nicht sich entziehen zu können, doch zugleich schlechthin selbstständige und unabhängige, von keinem Andern bestimmte Thätigkeit sey.

Möge man nun annehmen, daß die nothwendigen Gedanken von menschlichen Denken nicht allein, oder daß sie zufolge einer von einem Andern ihm gegebenen Bestimmtheit so und nicht

anders producirt werden, immer setzt die menschliche Denkthätigkeit ein Andres voraus, ohne dessen Mitwirkung sie nicht zu Stande kommt. Im ersten Falle muß angenommen werden, daß die nothwendigen Gedanken des menschlichen Denkens, da sie doch *seine* Gedanken, *seine* Thaten sind und mithin nicht *ohne* seine Thätigkeit ihre Existenz und Bestimmtheit haben können, nur durch und im *Zusammenwirken* des menschlichen Denkens mit einem Andern, von ihm Unterschiedenen entstanden seyn können. Im zweiten Falle ist das Andre, durch welches das Denken selbst jene ihm inhärirende Bestimmtheit empfängt, kraft deren es gerade nur so und nicht anders denken kann, ebenfalls ein mit seiner Thätigkeit *Zusammenwirkendes*, weil sie und ihr Thun Bestimmendes. Auch in diesem Falle haben die nothwendigen Gedanken ihren Grund nicht im menschlichen Denken allein, sondern zugleich in einem Andern, von dessen bestimmenmender Macht es abhängig ist.

§. 27. Ist es so, — und es *muß* so seyn, weil es nur als so und nicht anders seyend gedacht werden kann, — so wird es auch im Denken selbst sich so und nicht anders darstellen: das menschliche Denken wird seine nothwendigen Gedanken nicht denken können, ohne das unmittelbare Bewußtseyn zu haben von einem Andern *außer* ihm, durch dessen mitwirkende, bestimmende Thätigkeit es in seinen nothwendigen Gedanken bestimmt ist. Denn indem das Denken sich von seinen Gedanken unterscheidet und ihm letztere damit gegenständlich werden, wird ihm nothwendig auch ihre Bestimmtheit durch ein Andres gegenständlich. Mit dem ersten unmittelbaren nothwendigen Gedanken ist sonach nothwendig und *unmittelbar* zugleich der Gedanke (das Gefühl) eines Andern *außer* ihm gesetzt, durch dessen Mitwirkung jener entstanden. Einen bestimmten, unveränderbaren Gedanken haben, und ein Andres, von ihm wie vom Denken, das ihn denkt, Unterschiedenes, Unabhängiges *mit* denken, ist daher Ein und derselbe Denkakt. Mag auch dieses Andre und sein Causalitätsverhältniß noch so unklar und unbestimmt gedacht werden (wie dieß wahrscheinlich vom Kinde bei seinen ersten Wahrnehmungen geschieht), gedacht wird es ohne allen Zweifel von Anfang an, unmittelbar mit den ersten unmittelbaren, nothwendigen Gedanken. Und sofern letztere, wie gezeigt, jenen immer schon vorhandenen

Denkinhalt bilden, der allem Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn überhaupt vorhergeht (§. 4. 24.), sofern sie mithin dem Bewußtseyn als unmittelbar vorhanden erscheinen und also zunächst nur unter der logischen Kategorie des Seyns gedacht werden können (§. 13. Anmerk. 4.), sofern endlich jenes Andre, durch das ihre Existenz vermittelt ist, dem Bewußtseyn nothwendig als eben so unmittelbar vorhanden erscheint; so wird mit Recht behauptet: es sey Thatsache, daß der menschliche Geist unmittelbar vorhandene, gegebene, d. i. unmittelbar gewisse und evidente Gedanken, und mit ihnen zugleich auch den Gedanken eines Andern, von ihm und seinem Denken Unabhängigen (Reellen) habe. Denn Thatsache in diesem Sinne, Thatsache des Bewußtseyns ist eben nur das Denknothwendige, sofern es unter der Kategorie des Seyns, als ein unmittelbar Vorhandenes, Gegebenes, gedacht wird.

Anmerk. Thatsache des Bewußtseyns ist es eben deshalb auch, daß der Mensch denkt, daß er eine Mannichfaltigkeit von Gedanken hat und dieselben von einander wie von seinem Denken unterscheidet, daß er Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist ꝛc. Denn auch diese Bestimmungen seiner selbst als denkenden Wesens sind schlechthin denknothwendig, und erscheinen dem unmittelbaren (nicht auf sich reflektirenden, sich selbst untersuchenden) Bewußtseyn als unmittelbar vorhanden. Aber auch alles s. g. Geschehen, jede einzelne äußere Begebenheit oder Handlung, sobald sie nicht als werdend oder geworden, sondern schlechtweg nur als seyend, als gegeben, betrachtet wird, führt mit Recht den Namen einer Thatsache. Denn als äußere Begebenheit unter der Kategorie des Seyns gedacht, ist sie für mich (wie für jeden Menschen) eine Vorstellung, die ich nur durch Vermittelung eines Andern haben kann, und deren Bestimmtheit daher durchaus unveränderbar ist, d. h. das in ihr Gedachte ist ein Denknothwendiges, das dem Bewußtseyn als ein unmittelbar Vorhandenes erscheint. — Sich auf Thatsachen in diesem Sinne berufen, heißt mithin nur, sich auf einzelne, unmittelbar nothwendige Gedanken berufen.

§. 28. Sind die bestimmten, unveränderbaren Gedanken als Gedanken überhaupt nothwendig vermittelt durch ein Andres, vom Denken Unterschiedenes, so kann das menschliche Denken fol=

che Gedanken überhaupt nicht haben ohne die Mitwirkung dieses Andern, d. h. die Thätigkeit des menschlichen Denkens ist als nothwendiges, in bestimmte unveränderliche Thaten übergehendes Thun an die Mitwirkung dieses Andern gebunden, durch dieses Andre bedingt. Nun besteht aber jener immer schon vorhandene Denkinhalt nothwendig aus solchen bestimmten, unveränderbaren Gedanken (§. 4. 24.). Ohne diesen Inhalt kann das Denken weder sich von seinen Gedanken unterscheiden, noch sich selbst als Denken fassen. Gleichwohl ist es nur Denken, sofern es diese Unterscheidung vollzieht und sich selbst als Denken denkt (sofern es Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn ist). Ist mithin jener immer schon vorhandene Denkinhalt nothwendig durch ein Andres, vom menschlichen Denken Unterschiedenes bedingt, so ist das menschliche Denken überhaupt durch dieses Andre bedingt, es ist überhaupt nur bedingtes Denken, bedingte Denkthätigkeit.

Hieraus folgt weiter mit unabweislicher Nothwendigkeit, daß das menschliche Denken auch in seiner Spontaneität, als willkührliches Denken, keine schlechthin unbedingte Thätigkeit seyn kann, d. h. keine Thätigkeit, die ohne alle Beziehung auf ein Andres (ohne alle Relativität), rein aus uud durch sich selbst seine Thaten setzt, und somit schöpferisch thätig ist. Denn ist es als menschliches Denken überhaupt bedingt, so umfaßt diese Bedingtheit nothwendig alle seine Thätigkeit, sein ganzes Thun, d. h. es ist ein Widerspruch, dasselbe, das als bedingt überhaupt gedacht wird, in irgend einer Beziehung als schlechthin unbedingt zu denken. Aber die Bedingtheit des willkührlichen Denkens muß eine andere seyn: sonst wäre es von dem nothwendigen concreten Denken nicht zu unterscheiden. Seine Bedingtheit kann sich nicht auf die Bestimmtheit und Unveränderbarkeit seiner Gedanken beziehen: denn gerade durch die Veränderbarkeit und Unbestimmtheit derselben ist es von dem nothwendigen Denken unterschieden. Ist es also hinsichtlich seiner Thaten nicht bedingt, so kann es nur hinsichtlich seiner Thätigkeit und somit nur mittelbar hinsichtlich seiner Thaten bedingt seyn. Hinsichtlich seines Thuns ist es nun aber schon insofern bedingt, als jener unmittelbare, immer schon vorhandene, nothwendige Denkinhalt auch vor der willkührlichen Thätigkeit des menschlichen Denkens bereits vorhanden seyn muß, weil es ohne

ihn überhaupt nicht Denken wäre. Ist es aber in seinem Thun durch einen schon vorhandenen, gegebenen Denkinhalt bedingt, so folgt von selbst, daß es nicht frei in völlig beliebige Thaten übergehen oder völlig beliebige Gedanken sich bilden kann, sondern nur Gedanken, die jenen bereits gegebenen Denkinhalt zu ihrer Voraussetzung haben. Mithin kann es seinen Gedanken keine schlechthin neue, von der Bestimmtheit der gegebenen Gedanken schlechthin verschiedene Bestimmtheit geben: denn eine solche würde zu der Bestimmtheit der gegebenen Gedanken in gar keiner Beziehung stehen, dieselbe also nicht zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben. Die Bestimmtheit jedes willkührlichen Gedankens kann vielmehr nur eine relativ neue oder verschiedene seyn. Folglich kann das willkührliche Denken nicht schlechthin neue Gedanken mit beliebiger Bestimmtheit frei aus sich selbst schaffen, sondern nachdem es die einzelnen Bestimmtheiten der nothwendigen gegebenen Gedanken gemäß den Kategorieen unterschieden, zusammengeordnet, und damit zu concreten Allgemeinbegriffen (wie Röthe, Bläue, Härte, — Stein, Pflanze, Baum 2c.) erhoben hat, kann es seine willkührlichen Gedanken nur durch spontane Veränderung und beliebige Zusammenstellung dieser allgemeinen Bestimmtheiten sich bilden. Oder wie man sich auch ausdrücken kann: der gegebene, nach den Kategorieen unterschiedene nothwendige Denkinhalt ist der Stoff, den das spontane Denken zu seiner Voraussetzung hat, indem es nur aus diesem Stoffe seine willkührlichen Gedanken sich formiren kann.

Auch diese Denknothwendigkeit stellt sich dem Bewußtseyn als Thatsache dar, sobald das Denken nicht bloß sich von dem Gedachten überhaupt, sondern weiterhin auch seinen nothwendigen von seinem willkührlichen Denkinhalt unterscheidet. Da findet sich, daß die willkührlichen Gedanken nicht nur, gleichermaßen wie die nothwendigen, nach den Kategorieen von einander unterschiedeu sind, sondern auch in ihrer Bestimmtheit nur aus den Elementen oder den allgemeinen Bestimmtheiten der nothwendigen Gedanken durch Veränderung und Umstellung derselben gebildet sind, und nur durch die Willkührlichkeit dieser Veränderung und Umstellung sich von den nothwendigen Gedanken unterscheiden.

Aber, wird man einwenden, wenn die Thätigkeit des menschlichen Denkens durch ein Andres bedingt ist, so ist sie nicht

Selbstthätigkeit. Bedingte Selbstthätigkeit, die ihre Bedingung außer sich hat, ist ein Widerspruch. Denn als bedingt durch ein Andres ist ihr Uebergehen aus Thun in That nicht Selbstbewegung, sondern Bewegtwerden durch das Andre, oder doch nur Bewegung, die nicht von dem Bewegten selbst, sondern von einem Andern ausgeht, von einem Andern den ersten Anstoß empfängt, sollicitirt, angeregt werden muß, wenn sie auch nachher durch eigne immanente Kraft sich fortsetzt. Jene bedingte Thätigkeit wäre also im Wesentlichen dasselbe mit dem, was der Empirismus meint, wenn er behauptet, daß alle unsere Gedanken durch eine Einwirkung äußerer Gegenstände auf unser Denken vermittelst der Sinne entstehen, oder wenigstens all unser Denken eine solche Einwirkung und die durch sie entstandenen unmittelbaren Gedanken, — die sinnlichen Wahrnehmungen oder Vorstellungen — zur Voraussetzung habe.

Dieser Einwand beruht auf mehreren Mißverständnissen. Zunächst liegt es offenbar nicht unmittelbar im Begriffe der Selbstthätigkeit, daß sie nur eine schlechthin unbedingte seyn könne. Die Bewegung ihres Uebergehens aus Thun in That muß zwar allerdings von dem Thätigen selbst ausgehen, Selbstbewegung seyn. Daraus folgt aber nicht, daß jede Concurrenz eines Andern nothwendig ausgeschlossen seyn muß. Die Selbstbewegung kann vielmehr sehr wohl so beschaffen seyn, daß die Thätigkeit (Bewegung) eines Andern mit ihr zusammentreffen muß, wenn es zu einem bestimmten Resultate, zu bestimmten Thaten kommen soll, d. h. die Selbstbewegung kann sehr wohl eine bedingte seyn. Aus dieser Bedingtheit folgt mithin nur, daß die menschliche Denkthätigkeit ohne die Mitwirkung eines Andern entweder überhaupt nicht beginnen könne, d. h. daß ihr Seyn nothwendig das Seyn eines Andern voraussetze, welches in dem Momente, da sie selbst beginnt, mit ihr zusammen wirke; oder daß sie wenigstens ohne dieß Zusammenwirken nicht in bestimmte, unterschiedene und unterscheidbare Thaten (Gedanken) übergehen, sondern nur in einen alle Bestimmtheit aufhebenden, alle Unterschiede verwischenden und verwirrenden Fluß von Thaten selbst verfließen könnte, — ein Zustand, der einem dunklen, wüsten Traume sehr ähnlich seyn würde. Eine in diesem Sinne bedingte Selbstthätigkeit ist mithin weder ein Widerspruch, noch ist damit die Nothwendigkeit einer Erregung derselben von außen gesetzt. Im

Gegentheil, eine solche erregbare, d. h. des Anstoßes zwar bedürftige, hernach aber sich selbst durch eigne Kraft fortsetzende und vollziehende Thätigkeit, wäre offenbar ein Widerspruch. Denn was selbst, durch eigne Kraft sich erhält, muß nothwendig auch durch sich selbst entstanden seyn oder begonnen haben, weil selbstthätiges Sich=selbst=Erhalten nichts andres ist als ein continuirliches Sichselbstsetzen. Eben so wenig liegt in der bedingten Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens eine Einwirkung von außen im Sinne des gemeinen Empirismus. Denn Mitwirken, Zusammenwirken eines Andern ist noch nicht Einwirken desselben; am allerwenigsten aber ist damit im Sinne des gemeinen Empirismus alle Causalität in die Wirksamkeit dieses Andern verlegt, so daß dem Denken bei der Entstehung und Bildung seiner Gedanken nur gleichsam das Zusehen, lein bloßes Aufnehmen und Festhalten, mithin die Dignität eines Kastens oder höchstens eines Spiegels zukäme. Eine solche That eines Andern ohne alle Mitthätigkeit des Denkens könnte letzteres, wie gezeigt, nie als seine That, als seinen Gedanken fassen. Jedenfalls ist es ein reiner Widerspruch, das Denken als Thätigkeit anzuerkennen und ihm doch reine Passivität beizulegen.

Daß indeß dem Empirismus überhaupt, principiell, eine gute, vollgültige Wahrheit zu Grunde liege, ist von uns nie bestritten worden. Im Obigen ist vielmehr diese Wahrheit gerade dargethan, auf ihren wahren, denknothwendigen Begriff gebracht worden. Danach besteht dieselbe aber weder in jener (Lockeschen) Passivität noch in der (Friesschen) Erregbarkeit oder Erregungsbedürftigkeit des menschlichen Denkens, sondern in der Bedingtheit seiner Selbstthätigkeit durch die Mitwirkung eines Andern, d. h. in der Nothwendigkeit, die Causalität oder die die nothwendigen unmittelbaren Gedanken producirende Thätigkeit an zwei unterschiedene Kräfte gleichsam vertheilt zu denken. Daß es in der That so sey, daß ich in der That dieses Stück Papier nicht sehe, seine Glätte nicht empfinde rc., ohne daß dabei mein Seh- und Gefühlsvermögen selbstthätig mit dem äußern Gegenstande zusammenwirke, — d. h. daß eine genaue, mit Kritik verbundene Beobachtung des menschlichen Denkens dasselbe Resultat als Thatsache des Bewußtseyns ergebe, können wir nur schlechtweg behaupten, da sich solche Thatsachen nicht anders beweisen lassen,

als daß man sie, wie im Obigen geschehen, auf die Denknothwendigkeit zurückführt, oder aus ihr herleitet.

§. 29. Das Andre, durch welches die menschliche Denkthätigkeit in seinen nothwendigen unmittelbaren Gedanken und damit überhaupt bedingt ist, muß zwar vom menschlichen Denken nicht nur als ein von ihm Unabhängiges, sondern eben damit auch als ein ihm Aeußeres, ohne sein Zuthun Vorhandenes, gegen sein Gedachtwerden Gleichgültiges, gedacht werden, weil es eben Voraussetzung, Bedingung des Denkens und seiner Thätigkeit ist; und demgemäß erscheint dann auch dem Bewußtseyn diese Aeußerlichkeit desselben unmittelbar als Thatsache. Zugleich aber kann es nicht ein schlechthin Aeußeres seyn. Vielmehr indem es mit dem Denken zusammen den Gedanken seiner selbst in ihm hervorbringt, ist es kraft und in dieser seiner Wirkung zugleich im Denken immanent. Es kann als ein Aeußerliches nur gedacht werden und seine Aeußerlichkeit ist überhaupt für das Denken nur vorhanden, sofern sie zugleich im Denken sich äußert, Aeußerung im Denken ist. Will man sein vom Denken unabhängiges, ihm äußerliches Seyn seyn Ansichseyn nennen, so ist es in diesem seinen Ansich zugleich für das Denken; und nur sofern es Seyn für das Denken, Seyn für ein Andres ist, ist es selbst ein Andres, ein Ansichseyendes, weil eben sein Ansichseyn nur seyn und gedacht werden kann im Unterschiede von seinem Seyn für ein Andres. Der Unterschied seines Ansichseyns von seinem Seyn für das Denken fällt mithin nicht bloß in das Denken, sondern zugleich in es selbst. Denn obwohl es in seinem Seyn für das Denken (als dessen Gedanke) ein Andres ist als an sich selbst (außer dem Denken), so ist es in jenem doch nur es selbst als That oder Wirkung, in diesem wiederum nur es selbst als Thun oder Ursache: es ist in sich selbst unterschieden, indem es als zusammenwirkend mit dem Denken thätig ist und damit aus Thun, d. i. aus seinem Ansichseyn, in That, d. i. in Seyn für das Denken, übergeht, und zugleich als Thätigkeit (als Ansichseyendes) seiner That, weil sie That in einem Andern ist, gegenübersteht. Folglich ist sein Seyn für das Denken, sein Gedachtwerden, zwar nicht einerlei mit seinem Ansichseyn; wohl aber muß dieses jenem nothwendig entsprechen, so gewiß entsprechen, als die That nothwendig der

sie vollziehenden Thätigkeit entspricht, weil sie ja nur das Andersseyn der letzteren selbst, ihr eignes Anderssein ist. Der Gedanke entspricht dem in ihm gedachten, aber als unabhängig und ihm selbst äußerlich gedachten Andern, heißt sonach nur: der Gedanke und das in ihm gedachte Andre sind eben so relativ Eins und unterschieden, als das Andre selbst in sich als Thätigkeit und That relativ Eins und unterschieden ist.

§. 30. Das in den nothwendigen concreten Gedanken gedachte Andre, durch welches jene ihre unveränderliche Bestimmtheit haben, und welches dem Denken selbst als ein von ihm Unterschiedenes, Unabhängiges innerlich gegenübersteht, ist der Gegenstand oder das Objekt des Denkens; und ein Gedanke, der auf ein solches Objekt sich bezieht und es selbst darstellt, kann demgemäß ein objektiver Gedanke genannt werden, im Unterschiede von den willkührlichen Gedanken, welche, objektlos, ohne ein Andres vom Denken und seinen Gedanken Unabhängiges in sich darzustellen, in diesem Gegensatze zu bloß subjektiven Gedanken werden. Das Andre selbst dagegen in seinem Ansichseyn, d. h. sofern es zugleich als ein dem menschlichen Denken Aeußerliches, Vorausgesetztes und es Bedingendes gedacht wird und gedacht werden muß, ist das s. g. Ding an sich.

Aber das Ding an sich ist selbst zugleich Objekt des Denkens. Denn es wird nicht nur als ein Ansichseyendes, dem Denken Aeußerliches, überhaupt gedacht, sondern sein Ansich wird nothwendig auch als entsprechend gedacht derjenigen Bestimmtheit, in welcher es vermittelst des objektiven, durch seine Mitwirkung erzeugten Gedankens vom Denken gefaßt wird, und dem Bewußtseyn sich darstellt. Ein solcher objektiver, in seiner Bestimmtheit dem Dinge an sich als entsprechend gedachter Gedanke heißt nach gemeinem Sprachgebrauche ein wahrer Gedanke; er muß als solcher, als nothwendiger unmittelbarer Gedanke, zugleich gewiß und evident seyn (§. 15).

§. 31. Jeder nothwendige unmittelbare Gedanke wird daher dem Bewußtseyn zunächst und unmittelbar als ein wahrer Gedanke erscheinen. Denn es muß ihn unmittelbar als einen objektiven, in seiner Bestimmtheit dem Dinge an sich entsprechenden Gedanken fassen. Dem gemeinen (d. i. dem unmittelbaren,

unreflektirten) Bewußtseyn ist es daher Thatsache, daß seine nothwendigen concreten Gedanken wahr sind, d. h. daß die Dinge an sich so sind, wie es sie denkt. Allein seine Bestimmtheit für das Bewußtseyn erhält jeder objektive Gedachte erst dadurch, daß ihn das Denken von sich selbst wie von andern objectiven Gedanken unterscheidet. Dieß Unterscheiden ist zwar, wie gezeigt, im Allgemeinen ein nothwendiges, unwillkührliches, mit der Gedankenproduction unmittelbar verknüpftes Thun, das unwillkührlich nach Maßgabe der Kategorieen ausgeübt wird: das Denken unterscheidet nothwendig die einzelnen Gedanken, Objekte, Dinge nach Qualität, Quantität u. s. w. von einander, weil es sonst überhaupt keine Gedanken (sondern nur eine wüste, fließende Masse von Empfindungen) haben würde. Aber hinsichtlich der einzelnen, bestimmten Unterschiede, die es innerhalb derselben Kategorie setzt, um zwei einzelne Objekte (z. B. ihrer Qualität nach) von einander zu unterscheiden, ist es nicht necessitirt, an keine Norm oder Regel gebunden. Daraus folgt, daß in dieses Setzen der einzelnen Unterschiede, wodurch letztere und damit die Objekte selbst erst als unterschiedene, bestimmte zum Bewußtseyn kommen, die Denkwillkühr zwar nicht sich einmischen muß, aber stets sich einmischen kann. Mischt sie sich ein, so werden die Objekte anders unterschieden und damit für das Bewußtseyn anders bestimmt, als sie an sich, d. h, im Zusammenwirken der Dinge an sich mit dem Denken, bestimmt sind: — das Bewußtseyn verfällt in einen Irrthum. (z. B. Ich glaube in der Entfernung meinen Freund N. N. zu sehen; es zeigt sich hinterdrein, daß er es nicht ist; wodurch entstand der Irrthum? Dadurch daß ich an sich nur eine menschliche Gestalt mit ungewissen Umrissen sah; indem ich diese von andern unterschied, vermeinte ich zu finden, daß sie dieselbe sey, mit der meines Freundes; diese Identität war aber gar nicht vorhanden, die Vorstellung von ihr wurde vielmehr durch die Denkwillkühr hervorgerufen, die im Unterscheiden, vielleicht durch einige wirklich vorhandene Aehnlichkeiten veranlaßt, mir das Bild meines Freundes gleichsam unterschob und mit der gesehenen Gestalt verschmelzte).

Der Irrthum wird erkannt, wenn bei wiederholter Unterscheidung sich ein andres Resultat ergiebt, indem die Denkwillkühr entweder gar nicht oder doch nicht wieder bei demselben Punkt sich einmischt. Kommt damit die Möglichkeit des Irren überhaupt

zum Bewußtseyn, so wird das Denken danach streben, die Einmischung der Denkwillkühr in jenes Unterscheiden der objektiven Gedanken abzuhalten. Dieses Streben ist das, was gewöhnlich Aufmerksamkeit genannt wird. Und da das Denken als Ichheit die sich selbst bestimmende Macht ist, welche zu entscheiden hat, ob es im einzelnen Momente seiner Thätigkeit als nothwendiges oder willkührliches Denken thätig seyn will, so kann es auch die Denkwillkühr von aller Einmischung abhalten. Das wiederholte aufmerksame Unterscheiden und Vergleichen der gewonnenen Resultate ist das Beobachten. Da aber immer die Möglichkeit stehen bleibt, daß trotz aller Aufmerksamkeit wiederholentlich bei demselben Punkte sich unbewußt die Denkwillkühr eingemischt habe, da es bei keinem objektiven Gedanken nothwendig ist, daß sie sich nicht eingemischt habe, so gewährt selbst eine genaue kritische Beobachtung noch keine absolute Gewißheit für die Wahrheit und Objektivität ihrer Resultate: letztere bleibt immer nur eine relative, die nicht für absolut frei von aller Subjektivität gelten kann.

§. 32. Diese bloß relative Wahrheit und Objektivität hat aber ihren letzten Grund darin, daß der objektive Gedanke nicht allein durch das Ding an sich erzeugt, sondern zugleich die That des menschlichen Denkens ist. Nur darum weil er zugleich That des Denkens ist, kann sich in die Unterscheidung der objektiven Gedanken die Denkwillkühr einmischen. Die Subjektivität gewinnt danach noch eine andre Bedeutung; sie fällt zusammen mit dem ideellen Seyn überhaupt in dessen oben angegebenem Begriffe. Sofern nämlich die nothwendigen unmittelbaren Gedanken in ihrer Existenz und Bestimmtheit durch die mitwirkende Thätigkeit des Dinges an sich vermittelt, Thaten dieser dinglichen Thätigkeit und insofern vom menschlichen Denken unabhängig sind, sind sie gleichsam dinglicher (reeller), objektiver Natur. Sofern sie dagegen durch das menschliche Denken vermittelt, Thaten der Denkthätigkeit, immanente Momente des Denkens sind, sind sie subjektive Gedanken, nur ideeller, subjektiver Natur. Sie sind mithin eben so sehr subjektiv als objektiv. Sie können nicht rein objektiver, rein dinglicher Natur seyn. Denn sofern sie zugleich vom menschlichen Denken producirt, seine Gedanken, seine Thaten sind, müssen sie von rein dinglichen

Gedanken o gewiß und in demselben Maße **unterschieden** seyn, als das menschliche Denken von dem Dinge an sich unterschieden ist. (Nur wo dieser Unterschied wegfällt, wie etwa im göttlichen, absoluten Denken, dessen schöpferische Gedanken zugleich den gedachten Gegenstand selbst realiter setzen, können die Gedanken **schlechthin** dingliche objektive Gedanken heißen).

Den allgemeinen Denkgesetzen gemäß kann indeß dieser Unterschied nicht als Widerspruch gedacht werden, kein **absoluter** Unterschied seyn. Als relativer Unterschied ist er aber zugleich relative Einheit der Unterschiedenen. Subjektivität und Objektivität stehen mithin im Verhältnisse der relativen Einheit und Unterschiedenheit zu einander; es giebt nur eine subjektive Objektivität und eine objektive Subjektivität der menschlichen Gedanken, d. h. auch die dinglichen, objektiven Gedanken sind dem Dinge an sich und seiner Bestimmtheit nicht **schlechthin**, sondern nur **relativ entsprechend**. Folglich ist auch ihre **Wahrheit** an sich, abgesehen von der möglichen Einmischung der Denkwillkühr, keine reine, absolute, sondern nur **relative** Wahrheit.

Und sofern es in der relativen Einheit und Unterschiedenheit, eben um ihrer Relativität willen, nothwendig **Grade** giebt, und mithin die Einheit der Unterschiedenen wie ihre Differenz größer oder geringer seyn kann, so wird es auch unter den wahren Gedanken sowohl in subjektiver wie in objektiver Beziehung **Grad**unterschiede für das Bewußtseyn geben, die zugleich als Gradunterschiede ihrer Gewißheit und Evidenz sich darstellen werden. Andrerseits finden in Folge derselben Relativität des Subjektiven und Objektiven nothwendig zwischen beiden **Maaß**unterschiede statt: die Subjektivität kann über die Objektivität, oder umgekehrt diese über jene das Uebergewicht haben, d. h. die Thätigkeit des Dinges an sich bei der Erzeugung eines nothwendigen concreten Gedankens kann größer seyn als die Thätigkeit des Denkens dabei, und in diesem Falle wird die Objektivität des Gedankens das Uebergewicht über seine Subjektivität haben; im umgekehrten Falle dagegen wird die Subjektivität überwiegen. Im ersten Falle wird daher auch der Gedanke bestimmter, evidenter gewisser seyn und dem Dinge an sich **mehr**, im zweiten bei geringerer Evidenz und Gewißheit **weniger** entsprechen, im ersten der (reinen, absoluten) Wahrheit näher kommen (wie beim Tastsinne), im zweiten weiter entfernt bleiben (wie bei den andern Sinnen).

In beiderlei Beziehung bilden diese Gradunterschiede der Wahrheit, Gewißheit und Evidenz gleichsam eine Skala, an welcher das Bewußtseyn behufs der genaueren Unterscheidung der einzelnen Stufen drei derselben vor den übrigen auszeichnet und gleichsam als besondere Absätze fixirt, nämlich 1) die Wahrheit, 2) die Wahrscheinlichkeit, und 3) die Zweifelhaftigkeit. Wahr im engern Sinne werden danach nur diejenigen objektiven Gedanken heißen, bei denen einerseits die Gewißheit, daß die Denkwillkühr sich nicht eingemischt habe, so wie die Gewißheit der größtmöglichen Einheit des Subjektiven und Objektiven, und andrerseits die Evidenz den höchsten Grad erreicht hat. Diese Wahrheit geht durch mannichfaltige Zwischenstufen in die bloße Wahrscheinlichkeit über. Wahrscheinlich sind die objektiven Gedanken auf dem Punkte, wo das Uebergewicht der Gewißheit und Evidenz wie das Uebergewicht der Einheit des Subjektiven und Objektiven über deren Differenz zwar noch vorhanden ist, aber bereits in die Ungewißheit, Unbestimmtheit und Differenz überzugehen beginnt. Zweifelhaft endlich sind diejenigen objektiven Gedanken, bei denen die Ungewißheit, Unbestimmtheit und Differenz über die Gewißheit, Evidenz und Einheit überwiegt. —

Wie mit der Subjektivität der menschlichen Gedanken, von der hier die Rede ist, nur die allgemeine Subjektivität des menschlichen Denkens überhaupt im Gegensatze gegen die Objektivität des Dinges an sich gemeint ist, so daß der Gegensatz des einzelnen menschlichen Subjekts gegen das allgemeine menschliche Wesen noch ganz aus dem Spiele bleibt; so ist auch die Gewißheit, von der hier die Rede ist, nicht die besondere, subjektive Gewißheit (Ueberzeugung) des einzelnen menschlichen Subjekts, sondern die allgemeine Gewißheit, die als Resultat der in allem menschlichen Denken waltenden Denknothwendigkeit für jedes menschliche Subjekt ihre Gültigkeit hat. Mit andern Worten: jener Unterschied der Wahrheit, Wahrscheinlichkeit und Zweifelhaftigkeit fällt nicht etwa bloß in die einzelnen menschlichen Individuen und deren Unterschiedenheit von einander, sondern in das allgemeine Wesen des Menschen und sein Verhältniß zur Objektivität überhaupt. Es giebt nothwendig objektive Gedanken, die für alle Menschen wahr, andre, die für alle nur wahrscheinlich, und noch andre, die für alle zweifelhaft sind, aus

dem einfachen Grunde, weil an sich sowohl in dem Verhältnisse der Subjektivität und Objektivität des Gedankens wie in dem Verhältnisse der relativen Einheit und Unterschiedenheit des menschlichen Denkens gegen das Ding an sich nothwendig Gradunterschiede sind, nach denen dann auch die Gewißheit und Evidenz eine größere oder geringere seyn muß. (So gewiß z. B. die wissenschaftliche Erkenntniß der körperlichen Eigenschaften der Thiere für Wahrheit anzusehen ist, so gewiß werden die ihnen beigelegten psychischen Bestimmungen, die Anschauung ihres Seelenlebens, immer nur wahrscheinlich bleiben. Denn je fester, bestimmter, unveränderlicher das Ding an-sich ist, welches zur Erzeugung des nothwendigen concreten Gedankens mitwirkt, desto bestimmter, evidenter und gewisser wird auch dieser Gedanke selbst seyn, desto mehr wird er als That des Dinges an sich anzusehen, d. h. desto größer wird das Uebergewicht des Objektiven an ihm über das Subjektive, desto geringer auch die Differenz beider seyn).

Dagegen bilden jene Gradunterschiede im Verhältnisse der Subjektivität und Objektivität der Gedanken allerdings eben so viele Gradunterschiede zwischen den einzelnen Menschen hinsichtlich ihres Verhältnisses zur Wahrheit und zur Erkenntniß derselben. Giebt es überhaupt mannichfaltige, von Natur verschiedene Menschen, so wird es auch Solche geben, die ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nach in größerer Differenz gegen die Dinge an sich (gegen die Welt, wie sie nun einmal ist) stehen, als Andre; das Verhältniß dieser Differenz und resp. Harmonie wird bei den verschiedenen Menschen ein unendlich mannichfaltiges seyn können, weil der Grad als Quantitätsbestimmung sich in unendlich viele Quanta theilen läßt, ohne die ihm hier gesteckten Gränzen, den reinen Widerspruch und die reine Identität, zu erreichen. Ist ferner die s. g. Begabung der Menschen von Natur verschieden, so wird es solche geben, bei deren Gedankenbildung die eigne Denkthätigkeit eine größere Wirksamkeit übt als bei Andern, in deren objektiven Gedanken also auch die subjektive Seite stärker hervortritt; es wird dagegen auch Solche geben, bei deren Gedankenbildung umgekehrt die mitwirkende Thätigkeit des Dinges an sich stärker sich geltend macht, d. h. die ein größeres Wahrnehmungs- und Beobachtungstalent besitzen als Andre, und in deren objektiven Gedanken daher auch die objektive Seite stärker hervortreten wird. Es wird ferner Solche geben, deren un-

terscheidende, combinirende, ordnende Denkthätigkeit (Verstand) ein größeres Maß der Kraft und Schärfe besitzt; Andre dagegen, bei denen das willkührliche Denken (die Einbildungskraft) überwiegt, und daher auch leichter in jene unterscheidende Denkthätigkeit sich einmischt — u. s. w. Auch in dieser Beziehung werden die Grad- und Maßunterschiede unter den Menschen unendlich mannichfaltig seyn können. Vornehmlich aber wird die Differenz unter ihnen erst entstehen in Folge jener Selbstbestimmung, kraft deren Jeder zu entscheiden hat, ob er dem nothwendigen oder dem willkührlichen Denken sich hingeben will (§. 19.) Folgt er dem willkührlichen Denken (welches, wie sich zeigen wird, mit den Begierden und Affekten, den Neigungen und Wünschen unmittelbar im Bunde steht), oder was dasselbe ist, sucht er das willkührliche und nothwendige Denken nicht streng auseinanderzuhalten, so wird sein subjektives Verhältniß zur Wahrheit (sein Wissen derselben) ein ganz andres werden, als wenn er dem nothwendigen Denken mit Ernst und Eifer sich hingiebt. — Doch genug von diesen Unterschieden. Die Subjektivität in diesem Sinne als die besondere Eigenthümlichkeit der einzelnen Menschen im Gegensatze gegen das allgemeine (objektive) menschliche Wesen kommt hier noch gar nicht in Betracht. Hier handelt es sich zunächst nur um das Nothwendige und Allgemeine, um die allgemeine Subjektivität des menschlichen Denkens überhaupt im Gegensatze gegen die Objektivität des Dings an sich.

Weil jeder objektive Gedanke nicht bloß objektiv, That des Dinges an sich, sondern zugleich subjektiv, That des menschlichen Denkens ist, so liegt in dieser Vereinthätigkeit beider, in dieser Subjektivität der objektiven Gedanken zugleich die immanente Möglichkeit, das Vermögen des menschlichen Denkens, sich über die Objektivität, über das Gegebene, zum s. g. Ideal zu erheben. Das Ideal ist das Ding an sich, aber so gefaßt, daß es mit dem menschlichen Denken und Wesen in einer innigeren, vollkommneren Harmonie steht, als nach den objektiven gegebenen Gedanken (realiter) der Fall ist. Das Ideal wird vom menschlichen Denken allein ohne Mitwirkung des Dinges an sich gebildet, aber nicht rein willkührlich, sondern nach Anleitung der objektiven Gedanken von dem Dinge an sich und von der eignen Natur des menschlichen Denkens und Wesens. Die Ideale der verschiedenen Menschen werden daher auch ver-

schieden ausfallen, je nach der Verschiedenheit ihrer individuellen Natur und ihrer Erkenntniß der Wahrheit; und je mehr die Individualität in ihnen sich geltend macht, desto mehr sind sie bloß subjektiver Natur. Je mehr sie indeß von der objektiven Erkenntniß des Dinges an sich wie des menschlichen Wesens durchdrungen sind, desto mehr haben sie zugleich objektive Bedeutung.

§. 33. Sonach sind in Beziehung auf das Verhältniß von Subjektivität und Objektivität gleichsam drei Gattungen von unmittelbaren, concreten Gedanken zu unterscheiden. 1) Die willkührlichen Gedanken sind rein subjektiver Art, ohne alle Objektivität, ohne Beziehung auf das Ding an sich, weil ohne dessen Mitwirkung vom Denken allein gebildet. (Ihre Subjektivität fällt mit der Subjektivität des einzelnen Menschen in Eins zusammen, weil sie eben nur vom Einzelnen gemäß seiner Individualität und nach seinem individuellen Belieben gebildet werden). 2) Die nothwendigen, concreten Gedanken sind relativ-objektiv, weil sie nicht bloß durch die Thätigkeit des Dinges an sich, sondern eben so sehr von der menschlichen Denkthätigkeit gebildet werden, und somit zugleich relativ subjektiv sind. Wir werden in Zukunft diese Gedanken schlechtweg die objektiven Gedanken nennen, weil es für das menschliche Denken keine andre als diese relative Objektivität giebt. 3) Zwischen den subjektiven und objektiven Gedanken stehen die idealen Gedanken gleichsam in der Mitte. Sie sind subjektiv, sofern sie vom menschlichen Denken allein, zugleich aber objektiv, sofern sie nur nach Maßgabe der objektiven Gedanken gebildet werden, und deren Objektivität in sich enthalten.

§. 34. Mit dem nothwendigen Gedanken des Dinges an sich ist unmittelbar der Unterschied zwischen einem objektiven und subjektiven Seyn, gegenüber dem Denken, gegeben. Im Obigen (§. 3.) wurde bereits dargethan, daß das menschliche Denken selbst realiter sey, weil es zugleich als unabhängig von seinem Sichdenken gedacht werden müsse. Allein so gewiß das menschliche Denken realiter ist, und so gewiß dieß gerade die Gewißheit aller Gewißheit, die Urgewißheit ist, so gewiß ist doch zugleich das Seyn des Denkens mit dem Denken selbst Eins: der Unterschied zwischen beiden fällt nur in das Denken selbst oder

das Denken unterscheidet sich in sich als seyendes und gedachtes Denken. In dem nothwendigen Gedanken des Dinges an sich dagegen fallen Seyn und Denken aus einander, die Unterschiedenen treten sich gegenüber. Das Ding an sich ist realiter aus demselben Grunde wie das Denken selbst, nämlich weil es als selbstständig gegen das menschliche Denken, unabhängig von seinem Gedachtseyn, gedacht werden muß. Zugleich aber ist es ein Andres, von dem es denkenden Denken Unterschiedenes, ihm Aeußerliches. Dieses äußerliche Seyn steht dem Seyn des Denkens, das mit dem Denken selbst Eins ist, gegenüber; es ist ein ihm gegenständliches Seyn, und kann insofern mit Recht als objektives Seyn bezeichnet und von dem Seyn des Denkens als dem subjektiven (weil mit dem Denken unmittelbar einigen) unterschieden werden.

In die obige Unterscheidung des reellen und ideellen Seyns tritt sonach nunmehr der Unterschied der Objektivität und Subjektivität ein, und spaltet das reelle wie das ideelle Seyn selbst widerum in ein objektives und subjektives. Danach ist ein vierfaches Seyn zu unterscheiden: 1) das reelle subjektive Seyn des Denkens, reell, weil unabhängig vom Gedachtwerden, subjektiv, weil unmittelbar Eins mit dem Denken; 2) das reelle objektive Seyn des Dinges an sich, reell, weil unabhängig vom Gedachtwerden, objektiv, weil dem Denken äußerlich, gegenständlich; 3) das ideelle subjektive Seyn der willkührlichen Gedanken, ideell, weil abhängig vom Gedachtwerden, nur im und mit dem Denken gesetzt, subjektiv, weil vom Denken allein ohne Mitwirkung des Dinges an sich gesetzt; und 4) das ideelle objektive Seyn der nothwendigen concreten Gedanken, ideell, weil nur im Denken, objektiv, weil nicht vom Denken allein, sondern nur im Zusammenwirken mit dem Dinge an sich gesetzt.

Nach dem gemeinen Sprachgebrauche gilt freilich nur das reell Existirende für ein Seyendes, während alles ideell Seyende, d. h. alle Gedanken, als ein nur Gedachtes bezeichnet, und dem Seyenden entgegengesetzt wird. Allein die Philosophie bedarf durchaus jener vierfachen Unterscheidung, wenn der bisher herrschenden Begriffsverwirrung ein Ende gemacht werden soll. Ja sie fordert sogar, daß von jenem vierfachen Seyn noch außerdem das bloß logische Seyn, die Kategorie der reinen

Unmittelbarkeit im Gegensatz gegen das Werden und Daseyn, unterschieden werde. Das allgemeine Seyn, das jene vier Arten des Seyns unter sich begreift, ist nämlich keineswegs das logische Seyn. Das Denken, wie das Ding an sich wie der subjektive und objektive Gedanke ist, gesetzt auch, daß keines von ihnen als unmittelbar vorhanden, sondern nur als werdend oder geworden anzusehen wäre. Den ganzen Begriff des Seyns in die logische Kategorie der Unmittelbarkeit aufgehen lassen, heißt die Philosophie von Anfang an auf eine Begriffsverwirrung basiren, — das πρῶτον ψεῦδος des Hegelschen Systems. Das Seyn überhaupt ist nur denkbar im Unterschiede vom Denken. Es ist die einfache Anschauung des vom Denken als Denken Unterschiedenen, des Anderen des Denkens überhaupt, ganz allgemein gefaßt, ganz abgesehen also von jeder näheren Bestimmung, worin der Unterschied bestehe. Als dieß Andre des Denkens überhaupt umfaßt das Seyn das Denken und den Gedanken selbst. Denn indem das Denken sich selbst als Denken faßt, unterscheidet es eben damit sich selbst als denkendes Denken von sich als gedachtem Denken. Als unterschieden von letzterem ist ersteres das seyende Denken: es ist und zwar realiter, weil es nicht bloß als ein Gedachtes, sondern vielmehr als die Voraussetzung des gedachten Denkens, und damit als unabhängig von seinem Gedachtwerden gedacht wird. Aber auch das gedachte Denken, der Gedanke überhaupt ist, sofern er, obwohl nur im und mit dem Denken, durch das Denken gesetzt, doch vom Denken als solchem unterschieden wird, und letzterem in ihm selbst als ein Andres seiner selbst gegenübertritt (Vgl. §. 3.). Eben so ist das Ding an sich (mag es selbst wiederum Denken oder Nichtdenken seyn) zunächst nur darum ein Seyendes, weil es vom Denken überhaupt als ein Andres des Denkens unterschieden wird. Der Unterschied des reellen und ideellen Seyns tritt dann in die allgemeine Anschauung des Seyns erst ein mit und in der Vollziehung des Denkgesetzes der Causalität. Das Seyn ist ein reelles, sofern es als unabhängig von seinem Gedachtwerden durch das menschliche Denken, mithin letzteres nicht als Grund oder Ursache desselben gedacht wird. Das Seyn ist ein ideelles, sofern es umgekehrt, zwar vom Denken unterschieden, aber nur als ein durch das menschliche Denken, in und mit ihm Gesetztes gedacht wird. Der Unterschied

des objektiven und subjektiven Seyns endlich tritt erst ein und macht den doppelten Unterschied zu einem vierfachen, indem das Denken zufolge seiner beiden Grundgesetze in ihrem Zusammenwirken sich selbst und seine Gedanken von dem Dinge an sich unterscheidet, und sich selbst als das Subjektive dem Dinge an sich als dem Objektiven, so wie unter seinen Gedanken die subjektiven den objektiven gegenübersetzt.

§. 35. Die Unterscheidung des Seyns und Denkens wie des reellen und ideellen, des objektiven und subjektiven Seyns wird aber vom Denken nothwendig unmittelbar, indem es denkt, d. h. indem es nach seinen beiden Fundamentalgesetzen thätig ist, vollzogen: das Denken muß von Anfang an diese Unterscheidung machen und kann keinen Augenblick ohne sie seyn, weil es ohne sie überhaupt nicht Denken wäre. (Gleich in den ersten Perceptionen des Kindes muß daher diese Unterscheidung, wenn auch noch so unklar und unbestimmt, als unmittelbar mitgesetzt angenommen werden).

Sonach aber, wird man einwenden, ist das Seyn überhaupt, selbst das reelle, objektive nicht ausgenommen, nur eine, wenn auch nothwendige Unterscheidung des Denkens, mithin That des Denkens, mithin ein bloßer Gedanke, — d. h. es ist der abstrakteste Idealismus gegeben, der nach den kritischen Auseinandersetzungen im ersten Theile nothwendig in den baaren Nihilismus sich auflöst.

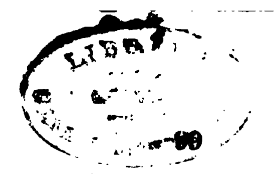
Wir erwidern: das Seyn, von dem allein die Rede seyn kann, ist allerdings nur eine Unterscheidung des Denkens, ein Gedanke, weil, wenn von ihm die Rede seyn soll, es nothwendig gedacht seyn muß. Derjenige Realismus, der von einem nicht gedachten Seyn reden will oder zu reden wähnt, beweist nur, daß er gedankenlos ins Blaue hinein zu reden versteht, in Wahrheit widerspricht er in jedem Worte sich selber. Der Realismus dagegen, welcher weiß, was er will, kann dem einseitigen Idealismus gegenüber nur behaupten: es giebt nothwendig für das menschliche Denken ein Seyn, welches unabhängig vom menschlichen Denken, ein ihm Gegenständliches und Aeußerliches, nicht bloß ein in ihm und von ihm Gesetztes (Gedachtes) ist. Es giebt ein solches Seyn für das menschliche Denken, heißt aber nur, ein solches Seyn muß nothwendig gedacht werden: denn

wäre es nicht für das menschliche Denken, so könnte von ihm überhaupt gar nicht die Rede seyn, und müßte es nicht gedacht werden, so könnte es nicht als ein Objektives, Allgemeingültiges angesehen werden. Eben darin, daß es gedacht werden muß, und zwar als ein vom menschlichen Denken Unabhängiges, ihm Gegenständliches, Aeußerliches, liegt allein die Bürgschaft für das menschliche Denken, daß ein solches Objektives, Reelles auch wirklich existirt. Die Behauptung, ein solches Seyn existirt thatsächlich, heißt nur: es ist Thatsache meines Bewußtseyns, unmittelbar evident und gewiß für mich, daß ein solches Seyn wirklich existirt, und das heißt wiederum nur: ich muß unmittelbar, ohne alle Reflexion, ein solches Seyn als wirklich existirend denken. Wir haben diese Thatsache nicht nur nicht bestritten, sondern im Obigen gerade ihre Nothwendigkeit und Unbestreitbarkeit dargethan. Wir haben nachgewiesen, daß das Reelle, Objektive, das Ding an sich, als nothwendige Bedingung des menschlichen Denkens, mithin schlechterdings nicht als ein bloß im und vom menschlichen Denken Gesetztes gedacht werden dürfe und könne. Damit glauben wir dem wahren Realismus erst ein haltbares Fundament, dessen er bisher entbehrte, untergebaut zu haben. Wir glauben bewiesen zu haben, daß der einseitige Idealismus, sofern er jener Denknothwendigkeit widerspricht, und das menschliche Denken als ein unbedingtes, seine Gedanken allein und selbstständig producirendes Vermögen faßt, durchaus unhaltbar sey. Wir glauben daher, der Berechtigung und Wahrheit, die der Realismus in Anspruch nehmen darf, vollkommen Genüge gethan zu haben.

Jener Einwand, wenn er nicht der augenfälligsten Gedankenlosigkeit sich schuldig machen will, kann nur meinen: alles Beweisen eines reellen objektiven Seyns hebt insofern sich selbst auf, als das bewiesene Seyn doch eben nur ein gedachtes ist: daß dem Gedachten Etwas außerhalb des Gedankens entspreche, d. h. daß das Bewiesene wirklich existire, kann nimmermehr bewiesen werden, weil, wenn es bewiesen wäre, es eben damit wiederum nur als ein Gedachtes gesetzt wäre. Das **Quid**, d. h. daß Etwas als realiter und zwar so und nicht anders existirend gedacht werden müsse, läßt sich daher wohl beweisen; das **Quod** dagegen, d. h. daß Etwas wirklich existire, und nicht bloß als wirklich existirend zu denken sey, läßt sich

nimmermehr darthun. — So gefaßt, hat der Einwand allerdings Recht. Denn etwas beweisen heißt nur, es als denknothwendig darthun, und ein Bewiesenes ist nur ein Gedachtes, das auf die Denknothwendigkeit zurückgeführt oder aus ihr hergeleitet ist. Allein so gefaßt, verliert der Einwand zugleich alle Kraft und Bedeutung. Denn was ich als wirklich existirend denken muß, an dessen wirklicher Existenz kann ich schlechthin nicht zweifeln; vielmehr existirt es für mich gerade nur darum wirklich und realiter, weil ich es so denken muß. Ist es erwiesen, daß ich es als ein von meinem Denken Unabhängiges, ihm Gegenständliches, Aeußerliches, Selbstständiges, denken muß, so kann ich auch schlechterdings nicht zweifeln, daß es nicht durch mein Denken, sondern vielmehr ohne dasselbe, nicht bloß in Beziehung auf mein Denken, sondern auch ganz abgesehen von meinem Denken, wirklich und realiter existire. Der Beweis, daß ich es als so existirend denken muß, leistet mithin ganz dasselbe, was der geforderte Beweis, daß es wirklich existire, leisten würde, wenn er geführt werden könnte. Denn auch er könnte nichts weiter als die vollkommene Gewißheit begründen, daß Etwas nicht bloß im Denken, sondern auch ohne dasselbe, außer ihm, selbstständig und an sich, d. i. wirklich und wahrhaft existire. Der unmögliche Beweis des s. g. Quod ist mithin schlechthin überflüssig.

In Wahrheit verbirgt sich indeß hinter jenem Einwande nur die alte bekannte (Fichtesche) Reflexion, daß Alles, was ich als wirklich existirend denken muß, eben doch nur von mir gedacht sey, mithin mein, wenn auch nothwendiger Gedanke, mein Gedanke, That und Produkt meines Denkens sey, von einem reellen Daseyn außer meinem Denken mithin nicht die Rede seyn könne. Allein auch dieser Einwand ist im Obigen abgeschnitten. Denn es ist gezeigt worden, daß ich den Gedanken des Reellen nicht bloß als meinen Gedanken oder als That meines Denkens, sondern zugleich als die That eines Andern außer mir denken muß. Muß ich dieß, so kann ich auch nicht die Reflexion machen, daß eben dieses Andre doch wiederum nur von mir gedacht und also wieder nur mein Gedanke sey. Denn auch diesen Gedanken des Andern kann ich, wie gezeigt, nicht bloß als meine Denkthat, sondern muß ihn vielmehr zugleich als die That des Andern selbst denken. Mit Einem Worte: muß



ich (§. 28.) mein Denken überhaupt in seinem Thun wie in allen seinen Thaten als ein bedingtes denken, und kann ich dieß nur, sofern es ein bedingtes ist (indem sein Sichdenken nur sein ihm selbst immanent gegenständliches Seyn ist und seyn kann), so kann ich schlechthin keinen Gedanken als die bloße, alleinige Selbstthat des menschlichen Denkens denken, ich muß vielmehr schlechthin jeden Gedanken als (mittel- oder unmittelbar) bedingt durch die Mitwirkung eines Andern außer mir denken, d. h. ich muß schlechterdings ein andres, wirklich und wahrhaft Existirendes, ein von meinem Denken unabhängiges, selbstständiges Ansich denken; und von der Reflexion, daß das Alles eben doch nur mein Denken, meine selbst producirten Gedanken seyen, kann schlechthin nicht die Rede seyn, weil diese Reflexion ohne die offenbarste Gedankenlosigkeit und ohne den diametralen Widerspruch gegen jene klar nachgewiesene Denknothwendigkeit gar nicht möglich ist, — mithin ein willkührliches, subjektives, völlig unberechtigtes Thun wäre (Vgl. Thl. I. S. 575.).

§. 36. Das Ding an sich, das reelle objektive Seyn ist also ein dem menschlichen Denken und seinen Gedanken überhaupt Aeußerliches, durch dessen Mitwirkung ihm zunächst die unmittelbaren, concreten, nothwendigen Gedanken entstehen, das aber eben darum zugleich die allgemeine Bedingung ist, von welcher das menschliche Denken in allen seinen Gedanken und somit als Denkthätigkeit überhaupt (mittel- oder unmittelbar) abhängig ist. So gefaßt, ist das reelle Seyn überhaupt ein eben so unmittelbarer als schlechthin nothwendiger, schlechthin gewisser und evidenter Gedanke, bei dessen Conception die Denkwillkühr keinen Antheil gehabt haben kann, weil sie nur in die Unterscheidung der nothwendigen concreten Gedanken, in das Setzen ihrer Bestimmtheit für das Bewußtseyn sich einzumischen vermag. Sonach aber ist das reelle Seyn eines Gedachten gar nicht eine besondere Bestimmtheit (Qualität) desselben, durch die es von anderem unterschieden wäre, sondern nur die Bestimmung seines Verhältnisses zum menschlichen Denken: indem ich etwas als reell seyend denke, denke ich es nur als unabhängig von meinem Denken, als gleichgültig gegen sein Gedachtwerden. Was also das reelle Seyn an ihm selber sey, worin seine

ten überhaupt, und damit seine Gedanken von einander, und damit wiederum die nothwendigen concreten von den willkührlichen Gedanken unterscheidet.

Nach den unmittelbar vorhandenen concreten Gedanken und deren thätsächlicher besonderer Bestimmtheit ist nun das reelle objektive Seyn zunächst eine unterschiedene Mannichfaltigkeit von nicht denkenden Wesen oder von Dingen im engern Sinne, d. h. von materiellen, körperlichen Etwas. Selbst der Mensch erscheint als Ding an sich, in seinem reellen objektiven Seyn, dem andern Menschen zunächst nur als ein körperliches Wesen. Gemäß jener reinen Thatsächlichkeit ist also das reelle objektive Seyn zunächst als Natur, als Welt überhaupt zu denken.

§. 38. Dieses Resultat, das aus dem thatsächlichen Befunde der so und nicht anders bestimmten concreten Gedanken sich ergiebt, wird nun aber andrerseits zugleich durch eine reine Denknothwendigkeit bestätigt. Obwohl es nämlich dabei bleibt, daß die nothwendigen concreten Gedanken ihrer besondern Bestimmtheit nach nur thatsächlich aufgenommen, und danach allein dem reellen Seyn positive Bestimmtheiten beigelegt werden können, so ist doch zugleich der Gedanke eines vom Denken als Denken unterschiedenen und somit nichtdenkenden, materiellen Seyns überhaupt ein schlechthin nothwendiger Gedanke, wie bereits oben gezeigt worden (§. 24 f.). Das menschliche Denken kann sich selbst nicht als Denken fassen, ohne sich von einem andern, nicht denkenden Seyn zu unterscheiden, ohne also unmittelbar zugleich den Gedanken eines solchen von ihm unterschiedenen Seyns, d. i. eines Körperlichen, Materiellen, mit zu haben. Dieser Gedanke ist nicht nur selbst ein unveränderbarer und insofern (negativ) bestimmter, weil durch den Gegensatz gegen das Denken gleichsam umgränzt und umschlossen, sondern er findet sich auch in den einzelnen bestimmten und unveränderlichen Gedanken (Wahrnehmungen) von einzelnen materiellen Dingen (als deren Begriff) wieder. Er ist ein nothwendiger unmittelbarer Gedanke, der dem Denken (wenn zunächst auch noch so unklar und unsicher) sogleich im ersten Momente seines Lebens- und Selbstgefühls entstehen muß, weil es ohne ihn kein Gefühl seiner selbst und seines Seyns haben kann. Können also, wie sich ergeben hat, die unmittelbaren nothwendigen Gedanken nur entste-

hen unter Mitwirkung eines vom Denken unabhängigen reellen Seyns, so kann auch dieser Gedanke nur auf dieselbe Weise entstanden seyn, d. h. mit ihm zugleich muß ein materielles reelles Seyn, oder ein materielles Ding an sich, auf das er sich bezieht und das ihm (relativ) entspricht, nothwendig und unmittelbar mit gedacht werden.

Allein was dieß Materielle positiv sey, ist damit nicht angegeben: als ein vom Denken überhaupt nur unterschiedenes, nichtdenkendes Seyn ist es bloß negativ bestimmt. Seine positive Bestimmtheit für das Denken kann es wiederum nur empfangen durch die einzelnen nothwendigen concreten Gedanken (Wahrnehmungen), die durch seine Mitwirkung entstanden, und in denen es zunächst und unmittelbar dem Denken sich kund giebt, d. h. seine positive Bestimmtheit ist und bleibt nothwendig eine in den einzelnen concreten Gedanken thatsächlich gegebene, die sich weder aus der Denknothwendigkeit herleiten noch auf sie zurückführen läßt, über die das menschliche Denken keine Macht hat, und die also auch von ihm nur aufzunehmen ist, wie es sie vorfindet.

§. 39. So gewiß nun aber das menschliche Denken ein bedingtes überhaupt ist, und nur als ein solches sich selber denken kann, so gewiß muß es damit zugleich den Gedanken eines von ihm überhaupt unterschiedenen, und somit unbedingten, unbeschränkten (absoluten) Denkens haben. So wenig es sich selbst als denkendes Seyn fassen kann, ohne den Gedanken eines nichtdenkenden, materiellen Seyns zu haben, so wenig kann es sich als bedingtes Denken denken ohne den Gedanken eines unbedingten Denkens, aus dem ofterwähnten Grunde, weil es, seinen Grundgesetzen gemäß, nur in Unterschieden denken, also auch nur im Unterschiede gegen ein unbedingtes sich selbst als bedingtes Denken fassen, diese Unterscheidung aber nicht vollziehen kann, ohne den Gedanken dessen, von dem es sich unterscheidet, bereits zu haben, kurz weil Etwas denken und es von einem Andern unterscheiden, und mithin Etwas denken und dieses Andre zugleich mit denken, Ein und derselbe Akt ist. Mag dieser Gedanke daher zunächst auch noch so unklar und unbestimmt, mag er zunächst unter allerlei Verhüllungen und Umkleidungen, entstellt und verfälscht gedacht

werden, — vorhanden muß er seyn im ersten Sichselbsterfassen des menschlichen Denkens, im ersten Selbstgefühle seiner selbst und seiner Bedingtheit. Auch dieser Gedanke ist mithin ein schlechthin nothwendiger, unmittelbarer, durch seinen Unterschied von dem menschlichen Denken bestimmter, unveränderbarer Gedanke, und mithin kann er nur entstanden seyn durch Mitwirkung eines reellen, vom menschlichen Denken unabhängigen, gegen sein Gedachtwerden gleichgültigen Seyns, — d. h. das absolute Denken muß nothwendig als reell seyend gedacht werden.

Durch jenen Unterschied ist indeß der Inhalt oder das, was in diesem Gedanken gedacht wird (seine Bestimmtheit), wiederum nur negativ bestimmt: das absolute Denken ist nur nicht das menschliche, nicht bedingtes Denken. Nur insofern hat es zugleich eine positive Bestimmtheit, wiefern es als Denken dasselbe ist, was das menschliche Denken als Denken überhaupt. Das absolute Denken, sofern es Denken ist, muß mithin gedacht werden als Gedanken habend, von seinen Gedanken sich unterscheidend, sich selbst als Denken fassend, und damit als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn (Ich); ferner sich als Denken von andern nicht denkenden Wesen so wie sich als absolutes Denken von einem bloß relativen, bedingten Denken unterscheidend u. s. w. Sofern es dagegen absolutes Denken ist, müssen alle diese Akte der Unterscheidung, alle seine Gedanken ohne Ausnahme, mithin auch schlechthin Alles, was es denkt, nur als seine eigene, allein und selbstständig durch es selbst, frei und ohne Nöthigung vollzogenen Thaten, und somit als schöpferische Akte seiner reinen Selbstthätigkeit gedacht werden, als Akte, die es nur gemäß seiner eigenen absoluten Natur oder was dasselbe ist, aus freier Selbstbestimmung vollzieht. Dieser Selbstbestimmung gebührt allein der Name der Freiheit κατ' ἐξοχήν, der absoluten Freiheit. Denn sie beruht nicht bloß auf der Denkwillkühr, — diese ist nur denkbar im Unterschiede von der Denknothwendigkeit, und letztere fällt für das absolute Denken hinweg, — aber auch nicht auf der Denknothwendigkeit, — denn diese ist nur denkbar bei einem durch ein Andres bedingten Denken; — sondern auf sich selbst, indem sie selber das Seyn und Wesen des Sichbestimmenden ausmacht. Sie ist mithin Selbstbestimmung ohne alle Möglichkeit des Andersseyns, weil eben

ohne alle Willkühr, aber auch ohne alle Unmöglichkeit des Nicht-andersseyns, weil ohne alle Nothwendigkeit, weil vielmehr durch-aus unbedingte, von keinem Andern beschränkte, an kein Anderes gebundene Selbstthätigkeit. —

Aber indem das absolute Denken so gedacht wird, ist und bleibt es als absolutes Denken doch immer nur erst negativ bestimmt. Denn seine Bestimmtheit, als Denken überhaupt dasselbe zu seyn mit dem menschlichen Denken, ist keine ihm eigenthümlich zukommende, mithin überhaupt keine Bestimmtheit des absoluten Denkens als solchen. Was das absolute Denken positiv ist, d. h. als was es sich selbst bestimmt und bestimmt hat, worin es sich selbst von seinen Gedanken unterscheidet, worin die concrete Bestimmtheit dieser seiner Gedanken besteht, und in welches Verhältniß es das materielle Seyn so wie das relative, bedingte Denken zu sich gesetzt hat, das Alles kann nur festgestellt werden durch die einzelnen bestimmten und unveränderbaren Gedanken, welche durch die freie Mitwirkung des absoluten Denkens vom menschlichen Denken concipirt werden. Durch solche Gedanken allein kann das menschliche Denken erfahren, was jenes in seiner positiven Bestimmtheit sey, d. h. letztere ist für das menschliche Denken wiederum eine bloße Thatsächlichkeit.

Was nun als ein solcher Gedanke anzuerkennen sey, wird sich erst weiter unten näher bestimmen lassen. Hier kam es nur darauf an, darzuthun, daß das reelle objektive Seyn eines unbedingten, absoluten Denkens ein eben so nothwendiger Gedanke, eben so gewiß und evident sey, als das reelle objektive Seyn materieller, natürlicher Dinge, und daß der eine wie der andre dieser Gedanken seine positive, concrete Bestimmtheit nur aus bloßer Thatsächlichkeit im angegebenen Sinne des Worts empfangen kann.

§. 40. So gewiß endlich das menschliche Denken durch ein reelles objektives Seyn überhaupt bedingt ist, so gewiß ist es auch nur ein beschränktes Denken. Denn die Bedingung, an die es gebunden ist, das Andre, mit dem es zusammen wirken muß, um thätig zu seyn, diese mit ihm zusammenwirkende andre, von ihm unterschiedene, ihm äußerliche Thätigkeit ist nothwendig zugleich seine Schranke, Schranke seiner Selbstthätigkeit. Dieß liegt unmittelbar im Begriffe der Aeußerlichkeit, ist eine logische, kategorische Denknothwendigkeit (vgl. oben S. 59).

Eben damit aber muß es zugleich nothwendig sich selbst als beschränktes von anderem beschränkten (menschlichen) Denken unterscheiden. Denn als beschränkt ist es nothwendig quantitativ, nach Grad und Maß bestimmt: Beschränktheit ohne solche Bestimmtheit ist undenkbar. Als ein nach Grad und Maß bestimmtes kann es sich aber nur denken, indem es sich von einem anders bestimmten Denken unterscheidet. Denn Grad und Maß können als bestimmte nur gedacht werden durch den Unterschied von andern Graden und Maßen. Folglich muß das menschliche Denken, unmittelbar indem es sich als bedingtes und damit beschränktes faßt, zugleich den Gedanken eines andern, anders beschränkten Denkens haben, d. h. der Gedanke einer Mehrheit von beschränkten denkenden Wesen (Ichen) ist ein schlechthin nothwendiger Gedanke, der auch in den einzelnen unveränderbar bestimmten Gedanken von anderen Geistern außer mir sich vorfindet, darin meinem Denken zunächst sich kund giebt, und mithin ein reelles objektives Seyn, durch dessen Mitwirkung er entstanden, nothwendig und unmittelbar voraussetzt. Darauf beruht die unmittelbare, schlechthin unzweifelhafte Gewißheit, daß es noch andre menschliche und überhaupt relativ geistige Wesen außer mir giebt.

Worin aber wiederum die positive, concrete Bestimmtheit ihres andersbeschränkten Denkens besteht, worin ihr Denken von dem meinigen unterschieden ist, das läßt sich wieder nur aus den einzelnen, bestimmten und unveränderbaren, durch die Mitwirkung des reellen Seyns erst entstandenen Gedanken entnehmen, d. h. das ist nothwendig wiederum eine bloße Thatsächlichkeit. —

Anmerk. Es versteht sich von selbst, daß es nicht darauf ankommen kann, ob die in den §§. 30—40. nachgewiesenen nothwendigen Gedanken in allem und jedem menschlichen Bewußtseyn sich vorfinden. Denn zum Bewußtseyn kommen, wie gezeigt, nur diejenigen Gedanken, die das Denken von einander wie von sich (dem Denken) unterscheidet. Diese unterscheidende Thätigkeit aber kann bei dem einzelnen Subjekte entweder durch das Denken kraft seiner Selbstbestimmung, oder zufolge der besonders großen Lebhaftigkeit, durch die sich einzelne Gedanken vor andern gleichsam vordrängen, auf gewisse Gedankengebiete ausschließlich hingerichtet und darin fixirt werden, so daß gewisse andre Gedanken gar nicht in's Bewußt-

seyn eintreten. In diese unterscheidende Thätigkeit kann sich außerdem die Denkwillkühr auf die mannichfaltigste Weise einmischen, und die ursprünglichen nothwendigen Gedanken dem Bewußtseyn in einer bis zur Unkenntlichkeit entstellten Form zuführen (was, wie sich zeigen wird am leichtesten bei dem Gedanken des absoluten Denkens geschieht). Auch kommt manches Bewußtseyn gar nicht zum klaren bestimmten Selbstbewußtseyn, d. h. weder zum Bewußtseyn seiner selbst als denkenden Wesens, noch zum Bewußtseyn der Art und Weise seiner Denkthätigkeit und mithin auch nicht der Bedingtheit seines Denkens. Dann aber kann ihm auch der Gedanke des absoluten Denkens nicht zum Bewußtseyn kommen. Was also im einzelnen Bewußtseyn seyn oder nicht seyn mag, das kann so ohne Weiteres durchaus keine entscheidende Kraft haben und kein Kriterium abgehen für die Nothwendigkeit, Realität und Objektivität eines Gedankens.

V.

Das empirische Wissen und die Wissenschaft.

§. 41. Die einzelnen, bestimmten und unveränderbaren Gedanken, welche durch die Mitwirkung des reellen Seyns im und vom menschlichen Denken erzeugt werden, sind, wie bereits angedeutet, die im gemeinen Sprachgebrauche sogenannten Wahrnehmungen. Denn diese Gedanken, sofern sie Thaten, Wirkungen des reellen objektiven Seyns sind, entsprechen nothwendig ihrer Ursache, dem Ansich des reellen Seyns, und sind insofern wahre Gedanken. Das Denken ergreift mithin in ihnen das reelle Seyn, wie es in Wahrheit für das menschliche Denken ist, — es nimmt dasselbe in ihnen wahr. Die reine, bloße Wahrnehmung kann als solche niemals einen Irrthum involviren. Denn sie ist andrerseits immer nur Wahrheit für das sie gerade wahrnehmende menschliche Denken.

§. 42. Ist das reelle Seyn ein andres, nicht denkendes, materielles Seyn, so leuchtet von selbst ein, daß jene einzelnen bestimmten und unveränderlichen Gedanken nicht durch die Denkthätigkeit in unmittelbarer Einheit mit der Thätigkeit der materiellen Dinge erzeugt werden können, d. h. daß die Wahrnehmung nicht im unmittelbaren Zusammenwirken des Denkens und des materiellen Dinges an sich entstehen kann. Denn die unmittelbare Einheit Unterschiedener ist ein Widerspruch, undenkbar. Das Zusammenwirken kann nur gedacht werden als vermittelt durch gewisse Zwischenglieder, in denen der Unterschied als Thätigkeit in That und damit in Andersseyn, also in Einheit übergeht. Diese Zwischenglieder, vermittelst deren das Denken im Zusammenwirken mit dem materiellen Dinge an sich die Wahrnehmung von letzterem gewinnt, sind die s. g. Sinne oder Sinnenorgane, und die Wahrnehmung des materiellen Seyns ist daher sinnliche Wahrnehmung, d. h. sie beruht auf Empfin-

dung. Denn in dem Zusammenwirken des Dinges an sich mit dem menschlichen Denken (in den Sinnen) treffen zwei unterschiedene beschränkte Thätigkeiten in ihrer unterschiedenen Richtung auf einander, so daß sie sich nothwendig gegenseitig berühren, d. h. daß ihre Gränzen oder Schranken in einander fallen. (Auch beim Sehen ist das von den Gegenständen zurückstrahlende Licht die zweite Thätigkeit, welche mit der Thätigkeit des Auges sich berührt. Und beim Tasten ist der s. g. Widerstand in Wahrheit die Reaktion des Gegenstandes gegen jeden Druck oder Eingriff von außen, d. h. der Widerstand ist Thätigkeit, durch welche die Tastempfindung erst möglich wird). Dieses Sichberühren der menschlichen Denkthätigkeit mit einer andern, von ihr verschiedenen Thätigkeit ist das, was gemeinhin Affektion heißt, Affektion im weiteren, allgemeinen Sinne. Ist dieselbe ein Zusammentreffen mit der Thätigkeit eines materiellen Seyns und also durch die Sinne vermittelt, d. h. ist sie eine sinnliche Affektion, so kann sie Empfindung genannt werden (im Unterschiede vom Gefühle, dessen Begriff sich sogleich ergeben wird). Auf der Empfindung beruht mithin die sinnliche Wahrnehmung, d. h. durch jenes Zusammentreffen ist der einzelne, bestimmte und unveränderbare Gedanke von einem materiellen Seyn außer dem Denken vermittelt, dadurch entsteht er. —

Demnach aber leuchtet auch sogleich unmittelbar ein, daß das materielle Seyn als solches vom menschlichen Denken nicht schlechthin verschieden seyn kann. Denn das schlechthin Verschiedene (Widersprechende) zu denken, ist wie gezeigt, überhaupt unmöglich; ein Zusammen, eine Beziehung, ein Verhältniß zwischen schlechthin Verschiedenen ist eine reine **contradictio in adjecto**. Außerdem würde eine Unendlichkeit von Mittelgliedern nicht hinreichen, um die Kluft zwischen schlechthin Verschiedenen auszufüllen, aus dem einfachen Grunde, weil das absolut Verschiedene gar keine Grade des Unterschieds zwischen sich und seinem Gegentheil zuläßt. Endlich verlangt der Begriff des Mittelgliedes (der Vermittelung), sofern in ihm der Unterschied der beiden zu Vermittelnden in Einheit übergehen soll, daß eben dieser Unterschied ein sich aufhebender sey. Ein Unterschied aber, der sich aufhebt, ist, wie ebenfalls bereits gezeigt, kein reiner, absoluter Unterschied (Vgl. S. 51.).

Können die Unterschiedenen sich überhaupt nur vermitteln, zusammenseyn, zusammenwirken, sofern ihr Unterschied durch gewisse Mittelglieder in Einheit übergeht, so ist damit zugleich der Begriff dieser Mittelglieder näher bestimmt. Ist nämlich dieses Uebergehen nothwendig Thätigkeit, in welcher das Unterschiedene aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn übergeht, und zwar in ein Andersseyn, welches mit dem Seyn des von ihm Unterschiedenen identisch ist, so können die vermittelnden Zwischenglieder nur die besonderen Glieder eines Processes seyn, in welchem jedes der Unterschiedenen durch immanente Thätigkeit aus Seyn in Andersseyn übergeht und in diesem Uebergehen mit dem Andersseyn der andern Eins wird. Mit Einem Worte: das materielle Seyn kann mit dem menschlichen Denken nur in Vermittelung stehen, sofern es durch Uebergehen in sein Andersseyn, in das Seyn des Denkens, wenn auch durch noch so viele Zwischenstufen hindurch sich selbst zum denkenden Seyn erhebt; und umgekehrt das menschliche Denken kann mit dem materiellen Seyn nur in Vermittelung stehen, sofern es nicht von Anfang an fix und fertiges Denken ist, sondern aus und vermittelst der mit ihm noch verknüpften Leiblichkeit (Materialität) erst Denken wird. Die Leiblichkeit in diesem ihren Uebergehen zum Denken ist die Sinnlichkeit; das Denken, das in den Sinnen thätig ist und in dieser Thätigkeit erst Denken wird, ist die Seele; das gewordene Denken endlich, das in seinem Thun und Thaten sich selber gegenständlich, nur mit Gedanken und dem denkenden Seyn zu thun hat, ist der Geist.

Das materielle Seyn kann sonach nur gedacht werden als durchgehend durch einen Proceß der Vergeistigung, in welchem das menschliche Denken diejenige Stufe einnimmt, auf der zuerst das Seyn zum denkenden Seyn im engern Sinne wird, indem es zum Selbstbewußtseyn kommt, und damit sich selbst vom materiellen Seyn selbstthätig unterscheidet. — Dieß beruht indeß nur auf einer Folgerung aus dem denknothwendigen, unmittelbar gegebenen, thatsächlichen Zusammenwirken des Denkens und des materiellen Seyns. Der Gedanke jenes Processes der Vergeistigung des Materiellen, so notwendig er ist, kann daher nicht als unmittelbare Thatsache des Bewußtseyns vorkommen; als solche erscheint vielmehr eben nur jenes durch die Sinne vermittelte Zusammenwirken.

§. 43. Ist das reelle Seyn, welches im Zusammenwirken mit dem menschlichen Denken die Wahrnehmung hervorruft, kein materielles, sondern selbst ein denkendes Seyn, treffen also zwei unterschiedene Denkthätigkeiten zusammen, welche der Vermittelung durch die Sinne nicht bedürfen, so kann die Affektion, die damit gegeben ist und durch welche die Wahrnehmung entsteht, zum Unterschiede von der Empfindung Gefühl, und die daraus hervorgehende Wahrnehmung geistige Wahrnehmung genannt werden. Jede geistige Wahrnehmung beruht nothwendig auf einem Gefühle, d. h. nur wo zwei unterschiedene Denkthätigkeiten zur Erzeugung eines bestimmten unveränderbaren Gedankens zusammentreffen, ist eine geistige Wahrnehmung vorhanden.

§. 44. Zwei unterschiedene Denkthätigkeiten müssen nun zunächst im menschlichen Denken selbst als seine eignen besondern Thätigkeitsweisen immanent seyn und sich begegnen. Denn das menschliche Denken ist, wie gezeigt, selbst ein reelles Seyn, und muß als reell seyend sich denken. Dieser Gedanke, sofern das in ihm Gedachte ein reelles Seyn ist, ist eben damit nothwendig eine Wahrnehmung: nur sofern das Denken sich selbst als seyend wahrnimmt, kann es die Gewißheit seines reellen Seyns haben. Wahrnehmung aber ist nur, wo zwei unterschiedene Thätigkeiten zur Erzeugung eines Gedankens zusammenwirken. Soll also das menschliche Denken sich selbst als reell seyend wahrnehmen, so muß ein solches Zusammenwirken innerhalb seiner selbst stattfinden. Dieß ist nun auch der Fall. Die Wahrnehmung des eignen Seyns des Denkens entsteht dadurch, daß jeder Gedanke, jede Empfindung, sofern sie Moment des Denkens ist, zugleich ein Gefühl hervorruft. Denn der Gedanke ist an sich, wie gezeigt, nur eine Bestimmtheit des Denkens, d. h. in bestimmte Gränzen eingeschlossene Denkthätigkeit. Der Gedanke ist daher ebenfalls thätig, aber, weil er nur immanentes Moment des Denkens ist, nur zusammen mit der Thätigkeit des Denkens. In diesem Zusammen wirkt er nicht nur mit zur Erzeugung anderweitiger Gedanken, sondern in dem Zusammentreffen und Sichberühren seiner Thätigkeit mit der Thätigkeit des Denkens ist zugleich eine Affektion, ein Gefühl gegeben, das nothwendig ein Selbstgefühl des Denkens ist. In ihm kündigt sich dem Den-

ken sein eignes reelles Seyn eben so unmittelbar und aus demselben Grunde an, wie in der Empfindung das reelle Seyn der materiellen Dinge. Und wie die Empfindung durch die unterscheidende, Gedanken bildende Thätigkeit des Denkens zur Wahrnehmung wird, eben so wird jenes Selbstgefühl zur Wahrnehmung des Denkens von seinem eignen wie von dem Seyn des Gedankens in ihm. Dieses doppelte Seyn endlich wird durch das Sichunterscheiden des Denkens von seinen Gedanken als reelles und ideelles Seyn unterschieden.

Aber auch jede besondere Thätigkeitsweise, d. i. jedes s. g. Vermögen des menschlichen Denkens, wird auf diese Weise vom Denken selbst wahrgenommen, indem die unterschiedenen Thätigkeitsweisen, zusammen- und gegen einander wirkend, darin zunächst ein Gefühl des Denkens von sich selbst als dieser besondern Thätigkeitsweisen und damit weiter den Gedanken des reellen Seyns derselben, die Wahrnehmung hervorrufen.

§. 45. Ist die Denkthätigkeit, welche mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung einer Wahrnehmung zusammenwirkt und in diesem Zusammenwirken sich mit ihm berührt, ein andres Denken, so ist zu unterscheiden, ob dasselbe nur ein andres menschliches, oder ob es das absolute Denken ist. Im ersten Falle ist das andre Denken ebenfalls ein bedingtes, beschränktes, noch werdendes und daher mit der Sinnlichkeit noch verknüpftes Denken. Ein solches kann mit einem andern, ihm wesentlich gleichen, nur anders beschränkten Denken nicht unmittelbar zusammenwirken, nicht unmittelbar sich berühren: die Sinnlichkeit trennt beide gleichsam von einander, und nur durch die Sinnlichkeit hindurch, vermittelst ihrer kann die Berührung stattfinden, d. h. unmittelbar kann nur Sinnlichkeit mit Sinnlichkeit sich berühren. Nun ist aber die Sinnlichkeit kein bloß materielles Seyn, sondern insoweit bereits vergeistigte Materie, als sie in ihrer Thätigkeit unmittelbar in das denkende Seyn übergeht, und daher mit der Thätigkeit des letzteren unmittelbar zusammenwirkt, so daß das Denken in der Thätigkeit derselben selbst zugleich mit thätig ist. Der Druck einer menschlichen Hand auf die meinige, der Blick eines menschlichen Auges, der dem meinigen begegnet, der Ton einer menschlichen Stimme, der mein Ohr trifft, ist daher nicht bloß ein Zusammentreffen

zweier bloß materieller Thätigkeiten, sondern zweier Denkthätigkeiten in und vermittelst der Thätigkeit eines zwar noch materiellen, aber in Denken bereits übergehenden Seyns. Das Gefühl, das damit gegeben ist, ist daher nicht reines Gefühl, sondern zugleich Empfindung, aber auch nicht reine Empfindung, sondern zugleich Gefühl, — mithin Empfindung und Gefühl und somit sinnliche und geistige Wahrnehmung in Einem.

Wird die Sinnlichkeit so gefaßt, so liegt in der Art, wie in und vermittelst ihrer die Seelen der Menschen sich gegenseitig berühren, die erste Möglichkeit der Sprache. Nur weil in den Tönen der menschlichen Stimme die innere Denkthätigkeit sich kund giebt und mit der Denkthätigkeit des Andern sich berührt, vermögen bestimmte, articulirte Töne zu Symbolen für gewisse Gedanken zu werden, und diese Gedanken in der Seele des Andern unmittelbar hervorzurufen, d. h. in ein Zusammenwirken mit der Denkthätigkeit des Andern einzugehen. Nur dadurch ist eine Augen- und Gebehrdensprache, ja sogar eine durch den Tastsinn vermittelte Sprache möglich. (Daß jener Begriff der Sinnlichkeit zur Erklärung der wirklichen Entstehung der Sprache genüge, soll damit keineswegs gesagt seyn; nur die reelle Möglichkeit der Sprache liegt in ihm, d. h. er ist Eine der nothwendigen Voraussetzungen oder Bedingungen der Sprache.). —

§. 46. Ist endlich das mit dem menschlichen Denken zusammenwirkende Denken das absolute Denken, — und das Zusammenwirken beider ist, wie gezeigt, ein schlechthin nothwendiger Gedanke, weil das absolute Denken selbst und seyn reelles Seyn ein schlechthin nothwendiger Gedanke ist, — so kann zuvörderst wiederum der Unterschied zwischen dem menschlichen und dem absoluten Denken kein absoluter Unterschied seyn. Nun ist aber das menschliche Denken noch werdendes, mit der Leiblichkeit (Materialität) verknüpftes Denken: eben darin besteht gerade sein Unterschied vom absoluten Denken; denn eben darum ist es nur bedingtes, relatives Denken. Folglich kann auch der Unterschied zwischen dem absoluten Denken und dem materiellen Seyn kein absoluter seyn. Vielmehr folgt mit unabweislicher Consequenz, daß, wenn ein Zusammenwirken zwischen dem menschlichen und dem absoluten Denken stattfinden soll, der Unterschied zwi-

schen beiden und damit zwischen dem materiellen Seyn und dem absoluten Denken wiederum als Thätigkeit, die in That (in Andersseyn) übergeht, mithin als übergehend in Einheit, d. h. als sich aufhebend, gedacht werden muß. Nun kann aber dieses Sichaufheben nicht in das Absolute fallen; denn damit würde das Absolute selbst aufgehoben, übergehen, ein Andres werden als es selbst, — was eine **contradictio in adjecto** ist (indem das Absolute als das Sichselbstsetzende nothwendig von Anfang an und mit Einem Schlage, in ewig identischer Thätigkeit und folglich von Ewigkeit zu Ewigkeit ist, was es ist oder als was es sich setzt). Nur das Relative, weil es als solches bereits ein Andres voraussetzt und nur in Beziehung und als an sich bezogen auf ein Andres überhaupt ist, kann in seiner Unterschiedenheit von dem Andern sich aufheben, sich verändern. In Beziehung auf das Absolute ist aber nicht bloß das menschliche Denken als bedingtes Denken, sondern auch das materielle Seyn nur ein Relatives: denn vom Absoluten aus betrachtet, ist dieses wie jenes überhaupt nur, sofern der Unterschied zwischen ihm und dem Absoluten durch letzteres selbst gesetzt ist, d. h. sofern es selbst das, was es ist, durch das Absolute ist (§. 39.). Folglich kann ein Zusammen des menschlichen Denkens mit dem absoluten Denken nur stattfinden, sofern der Unterschied jenes vom Absoluten sich aufhebt. Aber eben darum, weil das menschliche Denken nur durch Aufhebung seines Unterschieds mit dem absoluten Denken Eins werden kann, bleibt es in diesem Einswerden zugleich unterschieden vom Absoluten. Denn es wird nicht durch sich selbst, nicht unmittelbar und absolut mit dem Absoluten Eins, sondern nur vermittelst der Aufhebung seines Unterschieds, die, wenn auch seine eigne Thätigkeit, doch zugleich durch das Absolute insofern gesetzt ist, als das menschliche Denken selbst in seinem Unterschiede und damit auch dieser Unterschied als sich aufhebend, vom Absoluten gesetzt ist. Seine Einigung mit dem Absoluten ist mithin keine Identität, sondern eben nur eine Einigung Unterschiedener, d. i. eine Einheit, welche den Unterschied, durch dessen Aufhebung sie vermittelt ist, zu ihrer Voraussetzung hat, welche mithin selbst nur bedingte, relative Einheit ist, in der die Geeinigten zugleich unterschieden bleiben, indem das Absolute als dasjenige, welches schlechthin selbstständig und unveränderlich bestehen bleibt,

eben damit ein Andres ist, als das mit ihm geeinigte Relative, welches erst durch Aufhebung seines Unterschieds zur Einheit mit dem Absoluten gekommen ist. Auch auf Seiten des menschlichen Denkens und Wesens ist demgemäß diese Aufhebung, dieses Uebergehen, dieses Anderswerden, kein absolutes Anderswerden. Es ist vielmehr Thätigkeit und zwar Thätigkeit des menschlichen Denkens selbst, seine Thätigkeit, seine That, in welcher es nothwendig bei sich selbst bleibt, mithin nur innerhalb seiner selbst ein andres wird, indem es, wie sich zeigen wird, gerade das wird, was sein eignes wahres Wesen ist. Dieß gilt von aller und jeder Einigung Unterschiedener: sofern sie Thätigkeit der Unterschiedenen selbst ist, ist deren Anderswerden in und mit der Aufhebung ihres Unterschiedes kein absolutes, sondern nur ein relatives.

Das Zusammenwirken des absoluten Denkens mit dem menschlichen Denken ist sonach nur möglich, sofern des letzteren Unterschiedenheit vom absoluten in dem angegebenen Sinne sich aufhebt. Nur so ist es denkbar, daß das menschliche Denken den Gedanken des absoluten, der in jenem Zusammenwirken entsteht, überhaupt haben kann. Dieser Gedanke ist Wahrnehmung, sofern er nothwendig Gedanke des reellen Seyns des absoluten Denkens ist. Er ist aber zugleich von einem Gefühle begleitet oder vielmehr selbst zunächst Gefühl, indem in jenem Zusammenwirken zugleich ein gegenseitiges Sichberühren zweier unterschiedenen Denkthätigkeiten gegeben ist. Dieses Gefühl unterscheidet sich von der Empfindung (§. 42.), wie von dem Gefühle, das zugleich Empfindung ist (§. 45.), dadurch, daß es reines, mit keiner Empfindung gemischtes Gefühl ist: das absolute, von keiner Schranke zurückgehaltene Denken steht in unmittelbarem Zusammenwirken mit dem menschlichen Geiste. Und sofern das Sichberühren der beiden Thätigkeiten das Prius ihres Zusammenwirkens zur Erzeugung der Wahrnehmung ist, der Gedanke des reellen Seyns des Absoluten erst in Folge des Gefühls entsteht, so ist das Gefühl wie die Affection überhaupt das Prius der Wahrnehmung. Das Gefühl ist mithin nothwendig das Erste, worin das reelle Seyn des absoluten Denkens dem menschlichen Denken sich kund giebt, die erste, unmittelbare Manifestation des absoluten Denkens im menschlichen Denken.

Es giebt indessen nothwendig auch eine mittelbare Ma-

nifestation des absoluten Denkens. Kann nämlich das menschliche Denken das materielle Seyn nur denken im Unterschiede von sich selbst als denkendem Seyn, und kann es wiederum sich selbst als bedingtes Denken nur denken im Unterschiede von dem unbedingten, absoluten Denken, kann es endlich letzteres nicht denken, ohne sich selbst und das materielle Seyn in dem, was es ist, in seiner Unterschiedenheit von einander wie vom Absoluten, als gesetzt durch das Absolute zu denken; so folgt aus dieser Kette schlechthin nothwendiger Gedanken, daß das materielle Seyn wie das menschliche Denken in dem, was es ist, sich auch als bedingt, als gesetzt durch das Absolute kund geben muß, d. h. daß in jenem implicite und mittelbar auch dieses dem menschlichen Denken sich manifestirt. Wird also vom menschlichen Denken sein eignes wie das materielle Seyn überhaupt wahrgenommen als das, was es ist, so wird es nothwendig wahrgenommen als bedingt und gesetzt durch das Absolute, d. h. der Gedanke des reellen Seyns des Absoluten wird implicite mitgedacht, nothwendig mitgedacht. Diesen nur implicite mitgedachten Gedanken zu expliciren, zum Bewußtseyn zu bringen und seine Denknothwendigkeit, d. h. sein nothwendiges Mitgedachtwerden, darzulegen, ist dasjenige, was die meisten s. g. Beweise vom Daseyn des Absoluten (Gottes) thun oder wenigstens erstreben. Allein diese mittelbare Manifestation setzt die unmittelbare im Gefühle und der Wahrnehmung nothwendig voraus: sie ist in Wahrheit nur ein Wiederfinden oder Bewußtwerden dessen, was an sich im Denken bereits vorhanden seyn muß. Denn Ich kann mein eignes Denken wie das materielle Seyn als ein bedingtes, gesetztes, überhaupt nur denken, sofern ich den Gedanken des Unbedingten bereits habe, weil das Bedingte als solches überhaupt nur denkbar ist im Unterschiede vom Unbedingten, d. h. weil das menschliche Denken überhaupt nur in Unterschieden denken kann. Der Gedanke des Unbedingten wird also keineswegs erst durch den Gedanken des Bedingten hervorgerufen, das Seyn des Unbedingten keineswegs aus dem Seyn des Bedingten erst erschlossen oder gefolgert, sondern ich kann den Einen Gedanken schlechthin nicht haben ohne den andern; keiner ist das Prius des andern, beide sind vielmehr nothwendig schlechthin zugleich, mithin auch keiner der Grund oder die Voraussetzung des andern. Dasselbe gilt von dem Gedanken des materiellen Seyns

im Unterschiede von meinem denkenden Seyn und wiederum meines menschlichen Denkens im Unterschiede vom absoluten Denken: auch von ihnen kann keiner als das Prius des andern angesehen werden. Sind sie also nothwendige unmittelbare Gedanken, können sie nicht Einer aus dem Andern oder vermittelst des Andern, sondern nur zugleich und auf gleiche Weise entstanden seyn, so müssen sie beide unmittelbare Wahrnehmungen im oben angegebenen Sinne seyn, — d. h. jene Explication oder Argumentation ist keineswegs der Weg, auf welchem der Gedanke des Absoluten erst gewonnen wird, sondern setzt vielmehr letzteren als bereits gegeben voraus.

Anmerk. Der s. g. ontologische Beweis vom Daseyn Gottes geht selbst von dem Gedanken des allerrealsten, allervollkommensten Wesens, d. i. des Absoluten, aus, und will, ohne sich darum zu bekümmern, wie dieser Gedanke im menschlichen Denken entstanden seyn könne, aus dem bloßen Gedanken das reelle Seyn des Gedachten „herausklauben," was allerdings unmöglich ist. Denn wenn ich auch das in ihm Gedachte, weil ich es so und nicht anders denke, consequenter Weise als seyend denken müßte, so wäre doch, wenn der Gedanke selbst nur That, nur Produkt meines Denkens ist, auch jenes Seyn des in ihm Gedachten nur ein von mir gedachtes, subjektives, ideelles, nicht aber ein reelles, objektives Seyn. Denke ich den Gedanken überhaupt nicht oder höre ich auf, ihn zu denken, — was mir frei stehen muß, wenn er nur von meinem Denken allein und selbstständig producirt ist, — so ist auch das in ihm Gedachte nicht, d. h. es kommt ihm überhaupt kein wirkliches, reelles Seyn zu. Ein solches kann nur behauptet werden, sobald die Nothwendigkeit dargethan ist, daß der Gedanke des Absoluten nicht bloß vom menschlichen Denken selbstständig producirt werden kann, sondern ein schlechthin nothwendiger Gedanke ist, und als solcher nur unter Voraussetzung des Seyns des Absoluten und seines Zusammenwirkens mit dem menschlichen Denken in letzterem überhaupt entstanden seyn kann (Vgl. Thl. I. S. 340 f.). — Der kosmologische Beweis dagegen geht von einem reellen, aber bedingten, zufälligen Seyn aus, sey es das materielle Seyn oder das menschliche Denken (Ich), und zeigt, daß zu demselben nothwendig ein unbedingtes, nothwendiges Seyn als dessen Bedingung (Ursache) hin-

zugedacht, d. h. implicite mitgedacht werde. Allein wenn nicht zuvor erwiesen ist, daß dieses mitgedachte absolute Seyn nur Gedanke des menschlichen Denkens seyn könne in Folge des Zusammenwirkens des reellen Seyns des Absoluten, wenn vielmehr angenommen wird, daß der Gedanke des unbedingten, nothwendigen Seyns nur vom menschlichen Denken allein producirt, nur von ihm selbstständig hinzugefügt werde, so hat Kant wiederum Recht, wenn er behauptet, daß einem solchen nothwendigen Gedanken noch keineswegs nothwendig ein reelles Seyn entsprechen müsse, d. h. daß um eines solchen nothwendigen Gedankens willen das reelle Seyn des in ihm Gedachten noch nicht nothwendig gedacht werden müsse. Die Denknothwendigkeit überhaupt entscheidet freilich über Seyn und Nichtseyn des Gedachten, aber nur sofern kraft ihrer dargethan ist, daß der nothwendige Gedanke nicht ein nur vom menschlichen Denken producirter, sondern, — ganz eben so wie die Anschauung dieses Tisches vor mir, — nur durch die Mitwirkung des in ihm Gedachten (hier des unbedingten, nothwendigen Wesens) und somit unter Voraussetzung des reellen Seyns desselben im menschlichen Denken entstanden seyn könne. Nur dann ist es schlechthin unmöglich, an dem reellen, objektiven Seyn des in ihm Gedachten zu zweifeln, weil sonst das menschliche Denken an dem Seyn seiner Gedanken und damit an seinem eignen Seyn müßte zweifeln können: nur dann ist volle Gewißheit vorhanden. — Dasselbe endlich gilt von dem s. g. teleologischen oder physikotheologischen Beweise. Er schließt bekanntlich folgendermaßen: a) es existirt ein zweckmäßig geordnetes reelles, objektives Seyn (Natur — Welt); b) ein Mannichfaltiges zu ordnen, Zwecke zu setzen und nach Zwecken thätig zu seyn, vermag aber nur ein denkendes, selbstbewußtes, vernünftiges Wesen; c) also kann jene Zweckmäßigkeit und Ordnung nur von einem intelligenten, vernünftigen Urheber herrühren. Er setzt mithin den Begriff des denkenden Seyns im Unterschiede von nichtdenkenden, materiellen Wesen voraus. Er setzt ferner voraus, daß nur jenem die Fähigkeit, Zwecke zu setzen und nach Zwecken thätig zu seyn, zukomme. Er setzt endlich voraus, daß das denkende Wesen auf das materielle Seyn einzuwirken, und dasselbe überhaupt zu setzen oder doch es zu bestimmen, zu gestalten, zu verändern

vermöge. Sind diese Voraussetzungen nicht nothwendige, objektive, wahre Gedanken, welche das reelle Seyn des in ihnen Gedachten zur Voraussetzung haben, so fällt der ganze Beweis in Nichts zusammen. Sind sie aber solche nothwendige objektive Gedanken, so ist in ihnen dasjenige, was durch den Beweis erst dargethan werden soll, bereits gegeben, d. h. es ist damit bereits die reelle Gewißheit von dem reellen, objektiven Seyn eines denkenden, selbstbewußten, vernünftigen, das materielle Seyn bestimmenden absoluten Wesens, unmittelbar vorhanden. —

§. 47. Die unmittelbaren Wahrnehmungen, möge in ihnen das materielle Seyn (der Natur) oder das Seyn des menschlichen Denkens (als Geist, Seele, Sinnlichkeit), oder endlich das Seyn des absoluten Denkens wahrgenommen werden, sind die Elemente und Grundlagen aller s. g. Erfahrung oder alles empirischen Wissens: empirisches Wissen im engern, eigentlichen Sinne ist nur, wo das Gewußte auf Wahrnehmungen, unmittelbar (ohne Zwischenglieder von Schlüssen und Folgerungen) sich gründet. Sie sind indeß nur die Elemente und Grundlagen, noch keinesweg das empirische Wissen selbst: sie sind als bloße Wahrnehmungen überhaupt noch gar nicht gewußt. Dazu gehört zunächst und vor Allem, daß sie erst zum Bewußtseyn gebracht worden. Das Bewußtseyn, wie bereits angedeutet (§. 5.), entsteht erst durch die nothwendige unterscheidende Thätigkeit des Denkens, d. h. es entsteht erst, indem die mannichfaltigen Gedanken (Wahrnehmungen) von einander wie von dem sie denkenden Denken durch letzteres selbst unterschieden, und ihm damit gegenständlich werden. Als mannichfaltig sind die Gedanken zwar bereits an sich unterschieden, so gewiß die Dinge an sich, durch deren Mitwirkung sie entstanden sind, von einander unterschieden sind; und nur als an sich von einander wie vom Denken unterschiedene können sie, wie gezeigt, Inhalt des Denkens seyn. Allein ihr Unterschied muß als Unterschied auch vom Denken selbst wahrgenommen, d. h. als seine eigne That vom Denken selbst im Zusammenwirken mit den Gedanken gesetzt werden, wenn sie für das Denken das, was sie an sich sind, seyn sollen. Sie müssen also vom Denken selbstthätig unterschieden (auf einander bezogen, verglichen), und als unterschie-

dene, besondere, bestimmte Gedanken von ihm selbst gesetzt werden. Dieß ist aber nur möglich, sofern das Denken sich selbst von seinen Gedanken unterscheidet. Erst damit werden die Gedanken dem Denken ein Andres, erst damit werden sie ihm innerlich gegenständlich; erst damit also kann ein Zusammenwirken des Denkens und der Gedanken, dessen Resultat die Wahrnehmung des Unterschieds der Gedanken von einander ist, statt finden. Dieses Sichunterscheiden des Denkens von seinen Gedanken und der Gedanken von einander ist der Akt, durch welchen und in welchem das Denken Bewußtseyn wird.

Das Bewußtseyn ist nur denkbar als Resultat dieses Unterscheidens oder vielmehr als dieses Unterscheiden selbst: giebt es also ein Bewußtseyn, so muß das Denken zugleich diese unterscheidende Thätigkeit seyn. Denn nur in und mit diesem Unterscheiden kann das Denken seine Gedanken als seine Gedanken und als bestimmte, von einander unterschiedene Gedanken vor sich haben; nur damit können die Gedanken zu Gedanken für das Denken, d. h. das Denken sich seiner Gedanken (Wahrnehmungen) und des in ihnen Gedachten (des Wahrgenommenen, des Objekts) bewußt werden.

Jeder zum Bewußtseyn gekommene Gedanke (sey er eine Wahrnehmung oder ein willkührlicher, durch die Spontaneität des Denkens erst gebildeter Gedanke) wird, weil er damit dem Denken immanent gegenständlich ist, gleichsam vor ihm steht, eine Vorstellung genannt werden, — Vorstellung im weiteren Sinne des Worts. Wahrnehmen aber mit Bewußtseyn, d. h. Wahrnehmen und das Wahrgenommene Unterscheiden in Einem Akte, ist der Begriff des Erkennens.

Das Bewußtseyn kann mithin erst entstehen, nachdem das Denken bereits einen Gedankeninhalt in sich hat, d. h. unter Voraussetzung jener immer schon vorhandenen Gedanken, von denen oben die Rede war (§. 4.) Diese ersten nothwendigen Gedanken, die ersten Wahrnehmungen, werden mithin nothwendig bewußtlos producirt. Das Prius dieser Gedanken vor dem Bewußtseyn ist indeß kein Prius der Zeit nach im gewöhnlichen Sinne des Worts, d. h. in dem Sinne, daß eine gewisse Zeit verflösse, bevor die bereits vorhandenen Gedanken unterschieden und zum Bewußtseyn gebracht würden. Vielmehr da jedes Thun unmittelbar zugleich That ist, so hat auch das Denken als Thätigkeit

unmittelbar zugleich einen Denkinhalt, Gedanken, Wahrnehmungen; und indem es sie hat, unterscheidet es sie auch von sich, dem Denken. Nur weil das menschliche Denken überhaupt nur werdendes Denken ist und aus der Aufhebung der Sinnlichkeit zum Denken erst als Denken entsteht (§. 42.), ist auch das Bewußtseyn nur ein werdendes, es entsteht erst durch Aufhebung seines Andersseyns, geht aus seinem Andersseyn (aus der Sinnlichkeit — Bewußtlosigkeit) erst hervor. Durch dieses Entstehen unterscheidet sich das Bewußtseyn des Fötus und des neugeborenen Kindes von dem nicht mehr bloß werdenden, sondern zugleich schon gewordenen Bewußtseyn des älteren, so zu sagen zum Bewußtseyn erwachten Menschen. Und mit diesem Werden, mit dieser Bedingtheit des Bewußtseyns durch die Sinnlichkeit ist zugleich die Möglichkeit gesetzt von Gradunterschieden hinsichtlich der s. g. psychologischen Klarheit des Bewußtseyns bei den verschiedenen Menschen wie in den verschiedenen Lebensaltern desselben Menschen, d. h. hinsichtlich der Gewißheit und Evidenz der durch die unterscheidende Thätigkeit des Denkens gesetzten Unterschiede unter den Gedanken und ihren Objekten.

§. 48. Die unterscheidende Thätigkeit des Denkens, in und mit welcher das Bewußtseyn gesetzt ist, vollzieht sich nothwendig nach Maßgabe der Kategorieen, — eine Nothwendigkeit, die ebenfalls bereits im Obigen festgestellt worden ist (§. 13. Anm. 4.). Die Kategorieen sind der Ausdruck der Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, mit welcher die unterscheidende Denkthätigkeit thätig ist, sofern sie selbst ein nothwendiges Denken, nothwendige Thätigkeit ist, d. h. sie sind in ihrer Besonderheit die immanenten Gesetze, nach denen diese Thätigkeit sich vollzieht. Sie sind, wie gezeigt, die allgemeinen Beziehungen, in welchen die mannichfaltigen Gedanken und ihre Objekte, sofern sie an sich relativ Eins und unterschieden sind, zu einander stehen, und in welchen sie vom Denken gefaßt werden müssen, um als relativ unterschieden von ihm gedacht werden zu können; sie sind die allgemeinen Einheits- und Unterschiedsbestimmungen, unter denen die mannichfaltigen Gedanken und ihre Objekte zusammengefaßt werden müssen, um als relativ Eins und unterschieden dem Denken gegenständlich zu werden; sie sind die allgemeinen Normen, nach denen das unterscheidende Denken überhaupt thätig ist, indem es ihnen gemäß die mannichfaltigen Gedanken und deren

Objekte von einander sondert und mit einander verbindet, d. h. sie ordnet und gliedert, um sie in ihrer relativen Einheit und Unterschiedenheit fassen zu können. Mithin kann es überall kein Bewußtseyn, kein Wissen geben, das nicht durch Beihülfe der Kategorieen zu Stande käme. Mithin kann aber auch die erste, ursprüngliche Anwendung der Kategorieen nur eine bewußtlose seyn, weil eben erst in und mit der Anwendung derselben, d. h. in und mit der nach ihnen sich vollziehenden Denkthätigkeit des Unterscheidens, das Bewußtseyn selbst entsteht.

Sind nun aber die Gedanken nothwendig bereits an sich Eins und unterschieden, ehe sie das Denken für sich als relativ Eins und unterschieden fassen kann, und sind es zugleich objektive Gedanken, Wahrnehmungen, d. i. zugleich Produkte der Dinge an sich, so muß ihre relative Einheit und Unterschiedenheit auch in die Dinge an sich fallen, durch deren Mitwirkung sie als an sich unterschiedene im Denken gesetzt sind: die Dinge an sich müssen selbst relativ Eins und unterschieden seyn. In und mit der relativen Einheit und Unterschiedenheit sind aber, wie gezeigt, unmittelbar die Kategorieen gesetzt, weil alles relativ Eine und Unterschiedene nothwendig in Beziehung auf einander steht, oder weil der relative Unterschied nur in Beziehung auf die Einheit, und die relative Einheit nur in Beziehung auf den Unterschied das sind, was sie sind. Jedes relativ unterschiedene Ding steht mithin zu allen andern, von denen es relativ unterschieden ist, in Beziehung, und zwar in eben so mannichfaltiger Beziehung, als es Unterschiede zwischen ihm und allen andern giebt; d. h. es giebt nothwendig mannichfaltige, allen gemeinsame, allgemeine Beziehungen der Einheit und des Unterschieds unter den Dingen an sich, Beziehungen, die eben so an sich sind, wie die Dinge selbst, denen also ein reelles, objektives Seyn zukommt. Und das heißt wiederum nur, den Kategorieen muß nicht bloß subjektive, ideelle, sondern objektive, reelle Bedeutung beigemessen werden: die Dinge an sich sind selbst reell und objektiv nach Maßgabe der Kategorieen relativ Eins und unterschieden.

Damit ist indessen keineswegs gesagt, daß den Kategorieen ein materielles Seyn zukomme. Im Gegentheil da schlechthin Nichts gedacht werden kann, das nicht — möge es materiel-

ler oder physischer oder geistiger Natur seyn — den Kategorieen gemäß von Anderem relativ unterschieden wäre, da also die Kategorieen gedacht werden müssen als das materielle wie das denkende Seyn (möge es bedingtes oder absolutes Denken seyn), und somit schlechthin *alles* Seyn umfassend, so können sie unmöglich materieller Natur seyn. Sie *müssen* vielmehr gefaßt werden als die im *absoluten Denken* immanenten, von ihm selbst gesetzten schlechthin allgemeinen Unterscheidungs- und Beziehungsnormen, nach denen das absolute Denken nicht nur sich selbst im Unterschiede von dem materiellen Seyn und vom bedingten menschlichen Denken, sondern auch letztere beiden im Unterschiede von einander wie jedes in seiner Unterschiedenheit in sich, — und damit Alles was ist, *als* das was es ist, setzt und bestimmt. Sie müssen gefaßt werden als die Bestimmungen, die *in* Allem und Jedem als die Normen seines eigenen unterschiedenen, besonderen Seyns sich ausdrücken, die aber zugleich *über* Alles und Jedes hinausgehen, weil sie zugleich die schlechthin *allgemeinen* Einheits- und Unterschiedsbestimmungen sind, nach welchen Alles sich von einander unterscheidet und mit einander einigt. Sie sind also *Denkformen*, die nur insofern auch das materielle Seyn umfassen können, als dasselbe von einem *Denken* gesetzt, und zwar nicht als schlechthin, sondern nur als relativ unterschieden vom denkenden Seyn gesetzt ist. Denn schlechthin Unterschiedenes (Widersprechendes) kann unter keiner Kategorie zusammengefaßt, in keine Beziehung zu einander gesetzt werden, und eben darum weder seyn noch gedacht werden. Sie sind *Denkformen*, die als solche auch das materielle Seyn umfassen *müssen*, weil nur nach ihnen der Unterschied des denkenden und materiellen Seyns gesetzt und bestimmt seyn kann, die aber eben deshalb auch nur von einem *denkenden* Wesen aufgefaßt und als ausgedrückt im materiellen wie im geistigen Seyn wahrgenommen werden können, weil nur für das denkende Wesen der Unterschied *als* Unterschied ist, oder weil nur das denkende Wesen kraft jener unterscheidenden Thätigkeit des Denkens *sich selbst selbstthätig* von Anderem unterscheidet, auf Andres sich bezieht, und diese Beziehungen wiederum von sich wie unter einander zu unterscheiden vermag. Sie sind insofern die *ersten*, ursprünglichen Gedanken des absoluten Denkens, weil es nur ihnen gemäß sich selbst *als* sich selbst zu setzen, d. h. von dem materiellen Seyn

(der Natur) wie von dem bedingten (menschlichen) Denken zu unterscheiden und damit jedes als das, was es ist, zu setzen vermag.

§. 49. So gewiß sonach das menschliche Denken nur vermittelst der seine unterscheidende Thätigkeit leitenden Kategorieen Bewußtseyn wird, so gewiß entstehen die Kategorieen als besondere Gedanken des menschlichen Denkens zugleich mit dem Eintreten der Wahrnehmungen in's Bewußtseyn. Das Denken kann zunächst das Gedachte überhaupt nicht als Gedachtes im Unterschiede von sich (dem Denken) fassen, ohne wenn auch noch so dunkel den Gedanken des Seyns, Werdens und Daseyns überhaupt zu haben (Kategorieen, in denen bereits implicite die Kategorie der Causalität, des Verhältnisses von Thun und That, steckt). Ich kann unmöglich zwei einfache Dinge, weder qualitativ noch quantitativ, als von einander unterschieden fassen, ohne einen wenn auch noch so unklaren Gedanken von der Qualität, Quantität, Dingheit überhaupt zu haben. Sind die Kategorieen nicht bloß subjektive Formen und Normen des Denkens, sondern haben sie objektive Bedeutung, weil sie in den Dingen selbst ausgedrückt sind, so ist jenes Zugleich eben so natürlich als nothwendig. Denn danach sind die Kategorieen selbst zugleich Wahrnehmungen: indem das unterscheidende Denken die relativen Unterschiede der Dinge als solche wahrnimmt, nimmt es nothwendig zugleich die allgemeinen Beziehungen wahr, in denen die Dinge relativ Eins und unterschieden sind. Ohne die eine Wahrnehmung ist die andre unmöglich; beide müssen zugleich gemacht werden (wie dieß schon Th. I. S. 312 f. angedeutet worden); und die eine Wahrnehmung ist nur um vieles dunkler, unklarer und ungewisser als die andre, weil die Wahrnehmung der allgemeinen Beziehungen, eben um ihrer Allgemeinheit willen, an Bestimmtheit und Festigkeit und damit (wie gezeigt) an Evidenz hinter der Wahrnehmung der einzelnen, bestimmten, fixirten Unterschiede weit zurücksteht. Nur ist damit das Denken sich der Kategorieen noch nicht bewußt. Es hat wohl den allgemeinen Gedanken der Dingheit überhaupt, indem es zwei bestimmte Dinge als Dinge faßt, auf einander bezieht, und von einander unterscheidet; aber es unterscheidet jenen allgemeinen Gedanken weder von den allgemeinen Gedanken des bloßen Etwas, der Qualität rc., noch von den bestimmten Vorstel-

lungen der einzelnen Dinge, sondern geht gleichsam in dem Unterscheiden der letzteren von einander auf. Erst indem die Unterschiede der Kategorieen selbst von einander wiederum ihm gegenständlich werden, kommen ihm die Kategorieen als unterschiedene und damit überhaupt als seine Gedanken zum Bewußtseyn.

§. 50. Vorstellung oder im Bewußtseyn ist sonach eine Wahrnehmung nur so lange, als sie das Denken von sich selbst wie von andern Wahrnehmungen unterscheidet, und diesen Unterschied selbst wahrnimmt, gegenständlich vor sich hat. Wenn das Denken kraft seiner Selbstbestimmung diese seine unterscheidende Thätigkeit auf andre Wahrnehmungen richtet, so verschwindet, wie man zu sagen pflegt, die frühere Vorstellung aus dem Bewußtseyn, gesetzt auch das Ding an sich, durch dessen Mitwirkung sie erzeugt ward, sey noch immer den Sinnen gegenwärtig. Nun kann aber das Denken kraft derselben Selbstbestimmung nicht nur zu der früheren Wahrnehmung zurückkehren, und sie zusammen mit dem Dinge an sich wiedererzeugen, sondern, da es alle Wahrnehmungen, wenn auch nur im Zusammenwirken mit den Dingen an sich, doch selbstthätig producirt und in sich setzt, so muß es kraft dieser Productivität und kraft seiner Selbstbestimmung nothwendig das Vermögen haben, alle Wahrnehmungen, nachdem sie einmal producirt und ihm zum Bewußtseyn gekommen (in ihrer Unterschiedenheit aufgefaßt) sind, auch ohne die Mitwirkung der Dinge an sich wiederzuzeugen. Eine solche durch das Denken allein reproducirte oder, was dasselbe ist, in's Bewußtseyn zurückgerufene Wahrnehmung ist eine bloße Erinnerung. Und die solche Vorstellungen erzeugende, die Wahrnehmungen ohne Mitwirkung der Dinge in's Bewußtseyn zurückrufende Thätigkeit ist das Gedächtniß. Da aber nicht bloß die Wahrnehmungen, sondern der ganze Inhalt des Denkens durch die eigne, wenn auch bedingte Thätigkeit des Denkens entstanden ist, so erstreckt sich das Gedächtniß nicht bloß über die Wahrnehmungen, sondern über alle (auch die willkührlichen) Gedanken wie über alle Empfindungen und Gefühle.

Nur versteht sich von selbst, daß, wie die producirende Denkthätigkeit oder das menschliche Denken überhaupt, so auch diese reproducirende Thätigkeit oder die s. g. Gedächtnißkraft nur eine

bedingte und beschränkte, und demgemäß nach Maß und Grad unterschieden ist. Denn sie ist nothwendig bedingt zunächst durch das Maß der menschlichen Denkkraft überhaupt und damit durch die Leiblichkeit überhaupt, die ihrerseits das menschliche Denken als werdendes bedingt; demnächst insbesondre durch die Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit der ursprünglichen Gedanken, welche in's Bewußtseyn zurückgerufen werden, mithin durch die Festigkeit und Bestimmtheit der wahrgenommenen Dinge an sich, wie durch die Schärfe der Sinne und namentlich durch die Schärfe und Ausführlichkeit der Unterscheidung, vermittelst deren die ursprünglichen Gedanken nur zum Bewußtseyn gekommen sind. Sehr complicirte, in sich selbst unklare Objekte, unsichere, wegen Stumpfheit der Sinne oder aus Mangel an Aufmerksamkeit gleich Anfangs undeutlich concipirte Wahrnehmungen, sowie solche Gedanken, die gleich ursprünglich nur ungenau von andern unterschieden wurden und daher nur dunkel und unklar zum Bewußtseyn gekommen sind, werden demnach, wie man zu sagen pflegt, allgemach aus dem Gedächtniß verschwinden, d. h. sich nicht mehr in's Bewußtseyn zurückrufen lassen, weil sie eben von Anfang an nur vermischt mit andern, nicht zum Bewußtseyn gekommenen Gedanken dem Denken gegenständlich wurden, — eine Mischung, die wohl im Momente der ersten Perception sich heben ließ, die aber, nachdem sie einmal nicht gehoben worden, sich nicht in's Bewußtseyn zurückrufen läßt, weil ja die beigemischten Gedanken niemals im Bewußtseyn (vorgestellt) waren, ohne dieselben aber gleichwohl die wirklichen Vorstellungen nicht so, wie sie ursprünglich waren, reproducirt werden können. Wenn sie daher auch reproducirt werden, so werden sie doch dem Bewußtseyn nur unsicher und ungewiß sich darstellen, d. h. das Denken wird nicht zu entscheiden vermögen, ob und wie weit es die ursprünglichen Vorstellungen vor sich hat.

Sofern andrerseits allen Gedanken als solchen, wenn auch nur kraft des ihnen immanenten Denkens, selbst Thätigkeit zukommt, in der sie mit dem Denken wie mit einander zusammenwirken, und kraft deren sie sich gegenseitig anziehen und resp. abstoßen, — denn thätige Unterschiedenheit oder relative Unterschiedenheit von Thätigkeiten ist zugleich ein Sichabstoßen, relative Einheit von Thätigkeiten ein Sichanziehen der Thätigen

(Vgl. §. 11.) *), — so werden gewisse Vorstellungen, sey es wegen der Größe der Aehnlichkeit oder der Schärfe des Gegensatzes, durch die sie mit anderen verbunden waren, gleichsam von selbst wieder in das Bewußtseyn eintreten, sobald gewisse andere in dasselbe zurückgerufen werden, und die Stärke des Gedächtnisses wird mithin auch von der größeren oder geringeren Anziehungs- und resp. Abstoßungskraft der Vorstellungen abhängen. Endlich ist dieselbe nothwendig auch bedingt durch die Energie der Selbstbestimmung, mit der das Denken seine reproducirende Thätigkeit ausübt, indem es seine ganze Thätigkeit auf die Reproduction der Vorstellungen concentrirt. Denn durch diese Energie wird jede besondere Thätigkeit nicht nur unmittelbar an sich selbst energischer, sondern auch in demselben Maße gestärkt und erhöht, in welchem kraft der Selbstbestimmung alle übrigen Thätigkeiten (Kräfte) des Denkens mit ihr sich verbinden und sie unterstützen.

Anmerk. Wegen dieses Kommens und Gehens und resp. Zusammenseyns der Vorstellungen im Bewußtseyn, wird letzteres gewöhnlich wie der Raum oder der Ort der Vorstellungen betrachtet. Und allerdings ist der Raum nicht nur eine objektive Kategorie der Dinge an sich, sondern eben so sehr eine subjektive Kategorie des Denkens, d. h. sofern die Gedanken überhaupt nur kraft ihres Zugleich- und Nebeneinandergedachtwerdens gegenseitig von einander unterschieden und als unterschieden gefaßt werden können, und sofern ihr mannichfaltiges Zusammen und Nebeneinander selbst wieder durch das Denken unterschieden wird, so sind sie damit innerhalb des Denkens selbst räumlich bestimmt. Und sofern ihr Kommen und Gehen ein Nacheinander ist, in welchem die Vorstellungen durch das Bewußtseyn gleichsam hindurchziehen, und sofern dieß mannichfaltige Nacheinander selbst wieder durch das Denken unterschieden wird, sind sie innerhalb des Denkens selbst auch zeitlich bestimmt, d. h. auch die Zeit ist eine subjektive Kategorie. Eben darum aber, weil Raum und Zeit nur Kategorieen des unterscheidenden Denkens, d. i. des Bewußtseyns sind, ist letzteres selbst weder der Raum noch die Zeit der Vorstellungen. Jede Ansicht dieser Art beruht auf einer Verwechselung der

---

*) Das ist die wichtige Wahrheit, welche der Herbartschen Theorie von der Statik und Mechanik der Vorstellungen zu Grunde liegt.

Begriffe, auf einer Hypostasirung der Kategorieen zu Dingen an sich, — worin einer der folgenreichsten Irrthümer der Hegelschen Philosophie besteht, — während dieselben doch in Wahrheit nur die allgemeinen Unterscheidungs**normen** der Gedanken wie der Dinge an sich sind. Das Bewußtseyn ist und bleibt vielmehr die Thätigkeit des Denkens, durch die es nach Maßgabe der Kategorieen das Gedachte von sich (dem Denken) wie alle Gedanken und ihre Objekte von einander unterscheidet, und **in** dieser Unterschiedenheit, **als** relativ Eins und unterschieden, wahrnimmt.

§. 51. Das Bewußtseyn faßt nur dasjenige an jeder Wahrnehmung auf, wodurch sie sich von andern unterscheidet: zum **Bewußtseyn** kommen nur die **Unterschiede** der Wahrnehmungen und ihrer Objekte. Die Wahrnehmung oder das Objekt selbst kann daher noch Allerlei enthalten, was gar nicht zum Bewußtseyn kommt, weil es das menschliche Denken wegen seiner Beschränktheit nicht zu unterscheiden vermag, oder weil es aus Mangel an Aufmerksamkeit nicht scharf genug unterscheidet. So gewiß wir bei Anwendung guter Instrumente Unterschiede bemerken, wo uns beim bloßen Gebrauch unserer natürlichen Augen Alles gleich und einerlei erscheint, so gewiß müssen wir annehmen, daß wir trotz aller Instrumente Vieles nicht bemerken (unterscheiden), was an sich da ist, und auch an sich unsere Sinne afficirt. Das ist die Fülle unbewußter Empfindungen und Gedanken, welche nach Leibnitz jede Vorstellung, d. i. jede **bewußte** Wahrnehmung, umgeben und begleiten. Jedenfalls würde die Vorstellung nur dann alle Bestimmtheiten des wahrgenommenen Objekts in sich enthalten können, wenn dasselbe mit **allen** andern Objekten der Welt verglichen werden könnte, was für ein beschränktes Denken schlechthin unmöglich ist. Denn nur durch Vergleichung, durch die gegenseitige Beziehung der Objekte auf einander, lassen sich ihre **Unterschiede** wahrnehmen. Die Vorstellung unterscheidet sich mithin von der reinen, bloßen Wahrnehmung durch die nothwendige Unvollständigkeit des Wahrgenommenen. Sie läßt Alles fallen, was nicht als unterschieden an den Objekten der Wahrnehmung sich darstellt. Und da die Identität oder Gleichheit der Objekte wiederum nur im Gegensatze und in der Beziehung auf ihre Unterschiedenheit wahrnehm-

bar ist, so ist nothwendig auch die Vorstellung der relativen Identität der Objekte nur eine unvollständige.

Will man die Vorstellung, sofern sie die Unterschiede wahrnimmt und selbst Wahrnehmung ist, aber Wahrnehmung der Unterschiede ihres Objekts von andern Objekten, Anschauung nennen, so würden demnach in jeder Vorstellung eines bestimmten, präsenten Gegenstandes, z. B. dieses Bogens Papier, drei Momente zu unterscheiden seyn: 1) die Empfindung, d. h. das Sichberühren meiner Sehthätigkeit mit den von dem Gegenstande reflektirenden Lichtstrahlen; 2) die unmittelbare, reine Wahrnehmung, d. h. der durch das Zusammenwirken dieser beiden Thätigkeiten erzeugte unmittelbare Gedanke eines reellen Seyns, eines äußern Gegenstandes überhaupt, eines Dinges an sich und seiner mannichfaltigen Bestimmtheiten, die ich aber erst wahrnehme, sofern ich sie von einander und von den Bestimmtheiten andrer Gegenstände unterscheide; und daher 3) die Anschauung, d. h. die Unterscheidung des Objekts von andern Objekten oder die Wahrnehmung seiner Unterschiede. Diese aber kann ich nicht wahrnehmen, ohne die unterschiedenen Objekte mir vorzustellen, d. h. von meinem Denken selbst zu unterscheiden. Die Anschauung ist mithin zugleich Vorstellung.

Von dieser Vorstellung unterscheidet sich aber wiederum die bloß reproducirte Vorstellung oder die Erinnerung. Diese läßt von den ursprünglich wahrgenommenen Unterschieden ihres Objekts noch außerdem alles dasjenige fallen, worin letzteres von den andern Objekten, mit welchen es bei der Reproduction in Beziehung gesetzt wird, nicht unterschieden ist. Schon dadurch unterscheidet sich die reproducirte Vorstellung von der ursprünglichen Vorstellung, deren Reproduction sie ist. Denn schon dadurch ist sie nothwendig unvollständiger, unbestimmter, als jene. Außerdem sind beide durch dasselbe Kriterium von einander unterschieden, durch welches die willkührlichen Gedanken überhaupt von den nothwendigen concreten Gedanken sich unterscheiden. Denn die reproducirte Vorstellung ist, wenn auch vermittelt durch die Anziehungskraft der Gedanken (die Ideenassociation), doch ein Produkt der Spontaneität des Denkens. Sie unterscheidet sich von den rein willkührlichen, selbstgemachten Gedanken der Einbildungskraft nur dadurch, daß sie ursprünglich ein nothwendiger concreter Gedanke, eine Wahrnehmung ist. Soll dieser

Unterschied zum Bewußtseyn kommen, so setzt dieß die Unterscheidung der willführlichen von den nothwendigen concreten Gedanken voraus. Diese aber tritt erst ein mit dem Selbstbewußtseyn und der Entwickelung desselben zur Klarheit und Bestimmtheit. Denn sie ist nicht bloß eine Unterscheidung von Gedanken unter einander und vom Denken, sondern nothwendig zugleich eine Unterscheidung des Denkens selbst in seiner Willkühr und Subjektivität von sich in seiner Nothwendigkeit und Objektivität, d. h. sie setzt voraus, daß das Denken in seiner Thätigkeit als solcher sich gegenständlich geworden sey. (Daraus erklärt es sich von selbst, warum Kinder, deren Selbstbewußtseyn noch unentwickelt ist, d. h. noch nicht vom bloßen Bewußtseyn sich unterschieden hat, so oft Erinnerungen mit willführlichen Gedanken der Einbildungskraft und umgekehrt verwechseln).

Als Produkt der Spontaneität des Denkens ist die reproducirte Vorstellung nicht nur ohne jenes Gefühl der Nothwendigkeit, welches mit allen bewußten Wahrnehmungen zugleich entsteht und sich verknüpft, sondern sie ist auch ohne jene Evidenz und Gewißheit, die im oben angegebenen Sinne als die Kriterien aller nothwendigen concreten Gedanken und somit aller Wahrnehmungen dargethan worden sind (§. 15.). Als ursprüngliche Wahrnehmung dagegen hat sie diese Evidenz und Gewißheit doch zugleich auch in sich, und nur dadurch unterscheidet sie sich von den rein willführlichen Gedanken der Einbildungskraft. Allein diese ihre Evidenz und Gewißheit ist wiederum nicht die ursprüngliche, sondern nur reproducirte Gewißheit und Evidenz. Sonach unterscheidet sich dann aber die bloß reproducirte Vorstellung von der ursprünglichen dadurch, daß das Denken (Selbstbewußtseyn — Ich) schlechthin niemals gewiß seyn kann, ob sich nicht in die Reproduction die Willkühr der Einbildungskraft eingemischt, und die objektive Bestimmtheit der ursprünglichen Vorstellung mehr oder minder verändert habe. Denn da die reproducirende Thätigkeit ebenfalls auf der Spontaneität des Denkens beruht, d. h. da sie an sich dieselbe Denkkraft ist, welche in einer andern Thätigkeitsweise die willführlichen Gedanken der Einbildungskraft hervorbringt, so lassen sich beide unmöglich mit derselben Bestimmtheit unterscheiden, mit welcher die Denknothwendigkeit von der Denkwillkühr überhaupt unterschieden und unterscheidbar ist. Die gewisseste und bestimmteste Erinnerung leidet

daher nothwendig an dieser allgemeinen Ungewißheit, der sich keine völlig entziehen kann, in der es aber nothwendig unendlich mannichfaltige Grade geben wird, so daß die eine Erinnerung der vollen Gewißheit und Evidenz einer unmittelbaren Wahrnehmung unendlich nahe stehen, eine andre dagegen in völlige Ungewißheit und Unbestimmtheit versinken kann, womit sie aufhört Erinnerung zu seyn, d. h. womit die ursprüngliche Wahrnehmung und deren Objekt vielmehr vergessen ist. Jede bloß reproducirte Vorstellnng ist mithin auch aus diesem Grunde unbestimmter, ungenauer, unklarer als die ursprüngliche bewußte Wahrnehmung, deren Reproduction sie ist.

Die Vorstellung überhaupt wie die reproducirte Vorstellung insbesondere bilden danach gleichsam die Uebergangsstufen oder Mittelglieder zwischen den ursprünglichen, einzelnen Wahrnehmungen und den s. g. Allgemeinbegriffen, und vermitteln die Entstehung der letzteren im und für das Bewußtseyn.

§. 52. Der Begriff (Mensch, Thier, Pflanze, Baum, Blume ꝛc.) nämlich hat zunächst die Wahrnehmung, und weiter die Anschauung und die Erinnerung zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Die Wahrnehmung nimmt an sich nur Bestimmtheiten wahr, welche, obwohl an sich unterschieden, doch ohne die unterscheidende und den Unterschied wahrnehmende Thätigkeit des Denkens ein wüstes Chaos von durcheinander laufenden Einzelheiten bilden würden, und daher, je schwächer die unterscheidende Kraft, desto mehr einem solchen Chaos gleichen müssen. Erst indem vermöge derselben unterscheidenden Thätigkeit, welche nach Maßgabe der Kategorieen die Dinge an sich objektiv unterschieden, gegliedert, geordnet hat, die mannichfaltigen Wahrnehmungen auch subjektiv vom menschlichen Denken den Kategorieen gemäß unterschieden werden, d. h. erst indem die Wahrnehmung zur Anschauung und das Denken zum Bewußtseyn wird, gliedern und ordnen sich die mannichfaltigen Wahrnehmungen gemäß der Gliederung und Ordnung der Dinge an sich, und die Gedanken werden zu einer Gedankenwelt, welche, je nach der Schärfe und Vollständigkeit der Wahrnehmung und Unterscheidung dem Kosmos der Dinge an sich mehr oder minder genau entsprechen wird. Denn erst damit wird z. B. nicht nur die Wahrnehmung dieser bestimmten, röthlichen Farbe, dieser bestimm-

ten Gestalt, dieser bestimmten Schwere, Härte, Glätte ꝛc. von andern bestimmten Farben und Gestalten gemäß den Kategorieen der Qualität, Quantität und Modalität unterschieden, sondern eben jene Bestimmtheiten werden auch nach Maßgabe der Kategorie der Dingheit, des Raumes ꝛc., als die Bestimmtheiten (Eigenschaften) Eines Dinges gefaßt, und so dieser einzelne Stein von dieser Blume, von jenem Thiere unterschieden. Erst damit treten also die einzelnen bestimmten Dinge als Dinge aus einander, und nach Maßgabe der Kategorieen in Beziehung zu einander.

Allein mit dieser Erhebung der Wahrnehmung zur Anschauung und Vorstellung überhaupt sind die einzelnen Dinge eben nur in ihrer Einzelheit und Bestimmtheit aufgefaßt. Jedes ist nur als dieses einzelne bestimmte Ding zu andern als eben so einzelnen und bestimmten in Beziehung gesetzt; und die Ordnung, in der sie erscheinen, ist nur ihre Zusammenstellung nach Raum und Zeit. Erst mit dem Begriffe tritt eine höhere Ordnung hervor. Der Begriff aber entsteht nicht, wie der gemeine Realismus will, durch bloßes Abstrahiren von den Unterschieden und Reflektiren auf die Gleichheit der einzelnen Objekte der Vorstellung: — diese willkührliche Thätigkeit des Abstrahirens und Reflektirens würde auch die Begriffe zu bloß willkührlichen, subjektiven Gedanken machen, und alte wie neue Nominalisten hätten Recht, wenn sie behaupten, daß den s. g. Allgemeinbegriffen gar keine Objektivität zukomme. Der Begriff entsteht auch nicht, wie der neuste dialektische Idealismus meint, durch die bloße immanente (dialektische) Selbstbewegnng des Denkens: — denn das menschliche Denken ist in seiner Thätigkeit durch das Ding an sich bedingt, und Gedanken, ohne alle Mitwirkung des reellen Seyns entstanden, können nur Produkte der Einbildungskraft seyn, d. h. den allgemeinen Begriffen des Dialekticismus würde ebenfalls keine Objektivität beizumessen seyn. Der Begriff entsteht vielmehr, indem das Denken nicht nur die einzelnen Objekte der Vorstellung von einander unterscheidet und in ihrer relativen Unterschiedenheit wahrnimmt, sondern zugleich ihre Unterschiede selbst als Unterschiede auf einander bezieht, sie unterscheidet, vergleicht, und so die Unterschiede selbst in ihrer relativen Identität und Unterschiedenheit wahrnimmt. So gewiß die einzelnen Objekte in ihrer Bestimmtheit und Ei-

genthümlichkeit nicht zum Bewußtseyn kommen können, ohne von einander und vom Denken unterschieden zu werden, so gewiß können ihre Unterschiede nur zum Bewußtseyn kommen, sofern sie selbst als Unterschiede wiederum auf einander bezogen, von einander unterschieden, und damit in ihrer relativen Einheit und Unterschiedenheit wahrgenommen werden, — d. h. so gewiß die einzelnen Objekte nur kraft ihrer Unterscheidung und Unterschiedenheit als einzelne Objekte vorgestellt werden können, so gewiß können sie in dieser ihrer Unterschiedenheit und somit überhaupt nur vorgestellt werden, sofern sie zugleich nach Begriffen, d. i. gemäß der relativen Einheit und Unterschiedenheit ihrer Unterschiede, gegliedert und geordnet werden.

Würden nämlich die relativen Unterschiede als solche nicht selbst wieder unter einander verglichen und unterschieden, so könnten sie zwar wohl wahrgenommen, aber nicht mit Bewußtseyn wahrgenommen, nicht vorgestellt werden. Denn das Bewußtseyn entsteht und besteht nur in dem Akte der Unterscheidung der wahrgenommenen Objekte von einander und vom Denken: ohne diesen Akt kommt keine Wahrnehmung zum Bewußtseyn; ohne ihn wäre das Denken überhaupt nicht Denken, weil ohne Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn. Nun sind aber alle Unterschiede nur relativ, d. h. sie sind nur Unterschiede im Gegensatz (Beziehung) zur relativen Identität, und letztere wiederum ist nur Identität im Gegensatz zur Unterschiedenheit. Sie können mithin nur zum Bewußtseyn kommen in, mit und kraft der denkthätigen Unterscheidung der relativen Identität von der relativen Unterschiedenheit selbst. Beide sind nun aber als relative nur dem Grade nach unterschieden. Alle relative Identität ist immer noch Unterschiedenheit, wenn auch der Grad der Differenz so gering seyn sollte, daß er dem beschränkten Unterscheidungsvermögen des menschlichen Denkens unbemerkbar würde. Identität ohne alle Differenz der Identischen wäre die undenkbare absolute Einheit (Einerleiheit): absolute Identität zweier oder mehrerer Objekte ist eine contradictio in adjecto, weil die Mehrheit den Unterschied voraussetzt und ohne ihn nicht Mehrheit wäre. Eben so ist umgekehrt alle relative Unterschiedenheit immer noch Identität, Gleichheit, gesetzt auch, daß der Grad der Gleichheit bis zur Unmerklichkeit gering wäre, und somit dem Widerspruche sich annäherte. Denn Unterschiedenheit

ohne alle Identität wäre der undenkbare absolute Unterschied, der reine Widerspruch. Zwei Objekte sind in dieser oder jener Beziehung einander gleich, heißt mithin zunächst nur: der Grad ihrer Differenz in dieser Beziehung ist geringer als zwischen ihnen und andern Dingen. Dieselben Objekte können aber zugleich als unterschieden bezeichnet werden, sofern der Grad ihrer Gleichheit geringer ist als zwischen ihnen und andern Objekten. In je mehr Beziehungen zwei Objekte einander gleichen und je geringer der Grad ihrer Differenz in allen diesen Beziehungen ist, desto größer wird sonach ihre Gleichheit seyn; und umgekehrt, — desto größer ihre Unterschiedenheit.

Gäbe es nun Objekte, welche in allen Beziehungen (d. i. nach allen Kategorieen) unter einander so völlig gleich wären, daß ihre Unterschiedenheit nur in die Kategorie des Unwesentlichen fiele, während sie von allen andern Objekten wesentlich differirten, so aber, daß zufolge ihrer Gleichheit unter einander diese ihre wesentlichen Unterschiede bei allen wesentlich dieselben wären, — gäbe es solche Objekte, so würde das unterscheidende und die Unterschiede selbst vergleichende Denken damit nothwendig eine neue Wahrnehmung gewinnen, deren Inhalt zwar schon in der bloßen Vorstellung der einzelnen Objekte implicite liegt, aber erst durch die Vergleichung ihrer Unterschiede wahrgenommen werden kann. Es würde nämlich damit die relative Wesensgleichheit jener Objekte, oder was dasselbe ist, die wesentliche Identität ihrer wesentlichen Unterschiede von allen andern wahrnehmen. Und sofern damit zugleich die relative Wesensunterschiedenheit der Dinge wahrgenommen ist, und beide Wahrnehmungen auf einander bezogen, von einander unterschieden werden, so kommen beide eben damit zum Bewußtseyn. Diese bewußte Wahrnehmung der relativen Wesensgleichheit der Dinge ist nun aber nichts andres als der Begriff, und der wahre, objektive Begriff eines Dinges nichts anders als die bewußte Wahrnehmung seiner Wesensgleichheit und resp. Unterschiedenheit gegen andre, d. h. des Wesentlichen in ihm, worin es mit andern wesentlich identisch, von andern wesentlich unterschieden ist.

Das wesentlich Identische in den Dingen ist das allen Gemeinsame, das Allgemeine, oder das in allen Eine, dasjenige, wodurch sie, trotz ihrer Vielheit, realiter und objektiv Eins sind. Das wesentlich Unterschiedene in ihnen, das sie von allen

andern Dingen Sondernde, ist das Besondere, dasjenige, wodurch sie allen andern Dingen in geschlossener Einheit gegenüberstehen. Das unwesentlich Unterschiedene in ihnen, das die identischen von einander selbst scheidet, ist das Einzelne, dasjenige, wodurch sie trotz ihrer Einheit, realiter und objektiv viele sind. Die Allgemeinheit ist ihnen eben so wesentlich als die Besonderheit. Jedes Ding ist daher eben so sehr ein Allgemeines wie ein Besonderes; und das Allgemeine und Besondere in dem Einen, bestimmten, einzelnen Dinge selbst als Eins fassen, heißt, das Ding in der Form des Begriffs denken. Der Begriff kann daher auch als die Einheit des Allgemeinen und Besondern im Einzelnen bezeichnet werden.

§. 53. Alle Dinge können als wesentlich identisch, aber auch als wesentlich unterschieden gefaßt werden. Es kommt darauf an, was man unter Wesen versteht. Ganz im Allgemeinen gehört zum Wesen eines Dinges überhaupt nichts weiter, als was in der Kategorie der Dingheit liegt. Unter der Kategorie der Dingheit betrachtet, sind mithin alle Dinge wesentlich identisch, nicht verschieden. Aber sie so betrachten, heißt, von ihrer wesentlichen Differenz willkührlich abstrahiren. Denn die Kategorie der Dingheit ist eben nur Kategorie, nur Denkform oder allgemeine Unterschiedsbestimmung, durch welche das Ding als Ding vom bloßen Etwas, von der bloßen Qualität ꝛc., sich unterscheidet. Worin das Wesen eines Dinges bestehe, ist mithin noch keineswegs durch die bloße Kategorie der Dingheit bestimmt: vermittelst ihrer wird vielmehr das Ding nur überhaupt als Ding wahrgenommen. Eben so sind alle Dinge, unter der bloßen Kategorie der Wesenheit betrachtet, wesentlich identisch: alle sind eben Wesen überhaupt. Aber die Kategorie der Wesenheit ist wiederum nur die allgemeine Unterscheidungsnorm, wonach das Wesentliche an den Dingen vom Unwesentlichen unterschieden wird. Worin das bestimmte Wesen eines einzelnen, bestimmten, reellen Dinges bestehe, ist mithin durch die bloße Kategorie der Wesenheit noch keineswegs angegeben. Dieß kann vielmehr nur durch die Wahrnehmung, durch den wahrgenommenen Unterschied des Wesentlichen von dem Unwesentlichen und der Wesenheit dieses Dinges von der Wesenheit andrer, festgestellt werden, da, wie gezeigt, die Bestimmtheit überhaupt oder

dasjenige, wodurch jedes Ding dieses einzelne, concrete, reelle Seyn ist, nur Thatsache ist, d. h. nur vermittelst der Wahrnehmung erkannt werden kann. Mithin kann auch nur auf Grund der Wahrnehmung festgestellt werden, welche Dinge wesentlich identisch, welche dagegen wesentlich unterschieden seyen, d. h. bei welchen Dingen ihre Unterschiede nur in die Kategorie des Unwesentlichen, bei welchen dagegen in die Kategorie des Wesentlichen fallen. Jene gehören unter Einen allgemeinen Begriff zusammen, diese sind von diesem Begriffe ausgeschlossen, und fallen unter einen andern.

Nun ist aber die Kategorie der Wesenheit, wie die Logik näher darzuthun hat, eine Verhältnißkategorie, d. h. was das Wesen etwas Dinges sey, kann nur angegeben werden, wenn das Verhältniß zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen Inhalt und Form, zwischen dem Ganzen und seinen Theilen, und weiter zwischen Grund und Folge, Substanz und Modification, Ursache und Wirkung, an dem Dinge erkannt ist. In allen diesen Verhältnissen ist immer das erste Glied, sofern das zweite als von ihm abhängig gedacht wird, das Wesentliche, das zweite das Unwesentliche. Allein der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen ist, wie alle Unterschiede, nur ein relativer: Inneres und Aeußeres, Ganzes und Theil, Grund und Folge u. s. w. sind nicht absolut, sondern nur relativ unterschieden. Das Aeußere, der Theil rc. ist also auch nicht schlechthin, sondern nur relativ unwesentlich, relativ zugleich wesentlich, weil selbst zugleich eine Bestimmtheit des Wesens und es seinerseits bestimmend. Es giebt mithin nichts *schlechthin* Unwesentliches an den Dingen, eben so wenig als eine *schlechthin* Wesentliches. Was an jedem Dinge als wesentlich gelten müsse, was nicht, hängt vielmehr nicht nur von jener an dem Dinge selbst zu vollziehenden Unterscheidung des Inneren und Aeußeren, des Ganzen und seiner Theile u. s. w., sondern auch davon ab, mit welchen *andern* Dingen dasselbe in Beziehung gesetzt, verglichen wird. Zufolge dieser Relativität des Begriffs des Wesentlichen erscheinen dieselben Dinge als wesentlich identisch, die, mit anderen verglichen, wesentlich differiren; zufolge dieser Relativität erhält oft dasselbe Moment, dieselbe Qualität eines Dinges die Bestimmung, ein Wesentliches zu seyn, die in einer andern Beziehung als ein Unwesentliches erscheint. So ist der Geschlechtsunterschied unter

den Menschen ein unwesentlicher, wenn der menschliche und der thierische Organismus in Beziehung auf ihre Wesenheit verglichen werden, ein wesentlicher dagegen, wenn der menschliche Organismus zum menschlichen Organismus in Beziehung gesetzt wird. Ob ein Thier Fisch oder Vogel sey, ist unwesentlich, wenn seine Wesen im Unterschiede von dem der Pflanzen, wesentlich, wenn es im Unterschiede von dem Wesen anderer Thiere bestimmt werden soll. Oder was dasselbe ist, Fisch und Vogel erscheinen wesentlich identisch, wenn sie von der Pflanze unterschieden werden, wesentlich verschieden, wenn sie unter einander verglichen werden.

Sonach ist aber auch der Unterschied der Wesens*gleichheit* und der Wesens*differenz*, des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, nur ein relativer. Folglich muß das wesentlich Gleiche mit dem von ihm wesentlich Verschiedenen, das Allgemeine mit dem Einzelnen relativ *identisch* seyn (das Thier und die Pflanze sind, trotz ihrer Wesensdifferenz, relativ identisch, weil eben nur relativ verschieden; und der allgemeine Begriff des Thieres fällt mit der Anschauuug dieses einzelnen, bestimmten Thieres, trotz seiner Allgemeinheit, relativ in Eins zusammen, weil sie nur relativ differiren). Die *relative* Einheit und Unterschiedenheit läßt nun aber, wie gezeigt, eine Mannichfaltigkeit von *Graden* in sich zu. Die Allgemeinheit wird sonach in eine Mannichfaltigkeit von Graden sich gliedern, von der allgemeinsten Allgemeinheit der bloßen Kategorie der Dingheit (als der Identität der Unterschiede, durch die jedes Ding vom bloßen Etwas, von der bloßen Qualität, Quantität sich unterscheidet) durch die mannichfaltigsten Gattungen, Geschlechter und Arten der Dinge hindurch bis zur besondersten Allgemeinheit der einzelnen Species und Familien herab. Diese Dinge gehören zu Einer *Gattung*, heißt daher nur: sie alle sind durch *dieselben* wesentlichen Unterschiede von andern Dingen unterschieden, und diese andern können wieder insoweit Eine Gattung bilden, als sie sämmtlich durch dieselben Unterschiede von jenen unterschieden sind. Diese Gattung zerfällt in mehrere *Arten*, will sagen: gewisse Dinge dieser Gattung sind von andern Dingen derselben Gattung durch dieselben wesentlichen Unterschiede unterschieden rc. Sonach läßt sich dann aber auch umgekehrt behaupten: das Wesen eines Dinges bestehe in dem Compler der Unterschiede, die es mit allen andern Exemplaren derselben Gattung gemein hat und durch die

es gemeinschaftlich von den Dingen andrer Gattungen sich unterscheidet; das Unwesentliche an ihm sey dagegen dasjenige, wodurch es als einzelnes Exemplar von den andern Exemplaren derselben Gattung sich unterscheidet. Immer aber ist das Wesentliche an ihm das Allgemeine, seine Wesensbestimmung seine Allgemeinheit, dasjenige, was es mit allen andern Dingen derselben Gattung gemein hat, worin alle sich gleich sind. Eben darum ist dieß Gleiche, Identische, Allgemeine in allen zugleich ihre Wesensgleichheit: denn ihre Wesenheit besteht eben nur in der Identität ihrer Unterschiede, d. h. in ihrer Allgemeinheit. Andrerseits sind sie aber durch eben diese Identität, durch dieß allen Gemeine, von allen Dingen andrer Gattungen unterschieden, wesentlich unterschieden. Ihre Wesensgleichheit ist mithin zugleich ihre Wesensdifferenz, ihre Allgemeinheit zugleich ihre Besonderheit. Durch den Unterschied der Gattung von den unter ihr begriffenen Arten erhält indeß der Begriff des Besondern noch eine andre Bedeutung. Im Verhältniß zur Gattung sind nämlich die unter ihr begriffenen Arten nur das Einzelne, weil eben nur unwesentlich von einander unterschieden, die Gattung ist das Allgemeine, weil dasjenige, wodurch alle ihre Arten wesentlich von Dingen andrer Gattungen unterschieden sind. Allein jede Art umfaßt wiederum eine Mannichfaltigkeit von einzelnen Exemplaren, und im Verhältniß zu diesen ist die Art das Allgemeine, die unter ihr begriffenen Exemplare das Einzelne. Sofern nun die Gattung mit ihren Arten und deren einzelnen Exemplaren als Ein Ganzes, d. h. als unter Einen Allgemeinbegriff fallend, gedacht werden muß, so erscheint die Art als das Besondere im Unterschiede gegen das Allgemeine der Gattung und das Einzelne der Exemplare. Denn sie ist die Identität der Unterschiede, durch welche die einzelnen Exemplare derselben Gattung von einander sich unterscheiden, gegen einander auf wesentlich identische Weise sich sondern. Und sofern gemäß jener Relativität des Begriffs des Allgemeinen jede Gattung nothwendig in mannichfaltige Arten zerfällt, jedes Allgemeine also nicht nur selbst zugleich ein Besondres ist, sondern auch ein Besondres unter sich begreift, so kann auch in diesem Sinne gesagt werden: der Begriff sey die Einheit des Allgemeinen (der Gattung) und des Besondern (der Art) im Einzelnen (dem Exemplare). —

Daß es **diese, bestimmten** Gattungen, Arten, Geschlechter, Species der Dinge giebt, ist bloße **Thatsache**; und nur darum, weil es Thatsache ist, d. h. weil der Begriff Mensch, Thier u. s. w. zugleich **Wahrnehmung** ist, Wahrnehmung der relativen Wesensgleichheit und Wesensdifferenz der Dinge, nur darum kommt den Begriffen **Objektivität** zu. Daß es dagegen, wenn es **überhaupt** eine Mannichfaltigkeit von Dingen (im Unterschiede von dem Einen Absoluten) giebt, unter ihnen auch Gattungen, Geschlechter, Arten **überhaupt** giebt, ist eine **Denknothwendigkeit**, weil ohne die relative Identität und Differenz der **Unterschiede** eine Mannichfaltigkeit von Dingen weder seyn, noch gedacht werden könnte. Denn die Mannichfaltigkeit der Dinge ist nur denkbar als eine Mannichfaltigkeit ihrer Unterschiede: wären sie alle durch **dieselben** Unterschiede von einander unterschieden, so gäbe es wohl eine Vielheit von Dingen, aber keine Mannichfaltigkeit. Die bloße Vielheit, ohne die Mannichfaltigkeit, ist aber wiederum undenkbar, weil die Identität überhaupt nur im Unterschiede gegen die Differenz, mithin auch die Identität der Unterschiede nur im Unterschiede gegen deren Differenz denkbar ist. Folglich muß es eine Mannichfaltigkeit, d. h. eine Unterschiedenheit der **Unterschiede** geben. Diese aber kann wiederum nur eine relative seyn, d. h. sie ist nur denkbar im relativen Unterschiede von der Identität der Unterschiede. Mithin muß es eben sowohl relative Identität als relative Differenz der Unterschiede, mithin relative Allgemeinheit und Besonderheit, und mithin relative Wesensgleichheit und Wesensdifferenz unter den Dingen geben.

§. 54. Der Begriff als bloße Denkform betrachtet, durch welche das Allgemeine und Besondere im Einzelnen zur Einheit zusammengefaßt, oder was dasselbe ist, das Einzelne und Besondere unter dem Allgemeinen begriffen wird, ist mithin eine **nothwendige** Denkform, eben so nothwendig als die Vorstellung und die Wahrnehmung. Er ist zugleich selbst Wahrnehmung, aber Wahrnehmung des Allgemeinen und Besondern im Einzelnen, und somit unterschieden von der Wahrnehmung im engern Sinne, die **nur** das Einzelne wahrnimmt. Er ist zugleich auch Anschauung und Vorstellung (bewußte Wahrnehmung), aber Anschauung der relativen Identität und Differenz der **Unterschiede**

der Dinge, und daher zugleich unterschieden von der Anschauung im engern Sinne, welche nur die Dinge selbst in ihrer relativen Unterschiedenheit oder nur die Unterschiede selber, aber nicht ihre Identität und Differenz vorstellt.

Man kann demgemäß auch sagen: die Wahrnehmung im engern Sinne ist diejenige Denkform oder Thätigkeitsweise des Denkens, durch welche (im Zusammenwirken mit den Dingen) zunächst gleichsam der rohe Stoff der Gedanken gewonnen, nämlich die qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmtheiten des reellen, objektiven Seyns zum Inhalte des Denkens gemacht werden; durch welche aber dieser Stoff eben nur zum Inhalte des Denkens wird, ohne damit auch schon zum Bewußtseyn zu kommen. Denn die Wahrnehmung nimmt die einzelnen Qualitäten, Quantitäten, Modalitäten der Dinge nur in ihrer Einzelheit wahr, ohne sie auf einander zu beziehen, ohne sie von einander wie vom (wahrnehmenden) Denken zu unterscheiden, mithin ohne sie als unterschieden wahrzunehmen. Die Vorstellung als Anschauung dagegen ist diejenige Denkform, in welcher die wahrgenommenen Qualitäten u. s. w. auf einander wie auf das (sie wahrnehmende) Denken bezogen, von einander wie vom Denken unterschieden, und so erst als unterschiedene wahrgenommen werden. Eben damit wird auch erst das reelle, objektive Seyn als eine Mannichfaltigkeit von Dingen, die Dinge als Dinge im Unterschiede vom bloßen Etwas, als Ganze im Unterschiede von ihren Theilen, und damit in ihrem Neben- und Nacheinander, d. i. in ihrer Gliederung nach Raum und Zeit, wahrgenommen. Der Begriff endlich ist diejenige Denkform und diejenige Thätigkeitsweise des Denkens, in welcher es die (reellen, objektiven) Unterschiede der Dinge als Unterschiede auf einander bezieht, mit einander vergleicht, und so die relative Identität und Differenz der Unterschiede zunächst in Beziehung auf die Qualität, Quantität und Modalität, dann aber auch in Beziehung auf die Dingheit und Wesenheit der Dinge, und damit die Wesensgleichheit und Wesensunterschiedenheit der Dinge, und damit die Ordnung derselben nach Gattungen, Arten, Geschlechtern u. s. w. wahrnimmt.

Der Begriff hat also die Wahrnehmung im engern Sinne wie die Anschauung und Vorstellung zu seiner Voraussetzung. Er entsteht erst nach ihnen durch die dreifache, aber in Einen Akt

verbundene Operation des Denkens, durch welche es a) zunächst wahrnimmt, daß nicht nur die Dinge selbst und ihre Bestimmtheiten relativ identisch und relativ unterschieden sind, sondern daß auch ihre relativen, nach den Kategorieen geordneten Unterschiede wiederum relativ identisch und relativ unterschieden sind; durch welche es b) gemäß der Kategorie der Wesenheit die wesentlichen Unterschiede von den unwesentlichen unterscheidet, und endlich c) die wesentlich identischen Unterschiede zusammenfaßt und ihnen die wesentlich unterschiedenen gegenüberstellt, oder was dasselbe ist, durch welche es alle auf wesentlich identische Weise unterschiedenen Dinge wie Ein Ding betrachtet und als dieß Eine von allen andern wesentlich unterschiedenen aussondert, so daß (wenn die letzteren ebenfalls wiederum in der Form des Begriffs vorgestellt werden) im begreifenden Denken immer nur Ein Ding einem zweiten und dritten Einen gegenübersteht, jedes derselben aber zugleich eine ganze Mannichfaltigkeit von einzelnen Dingen repräsentirt.

Anmerk. 1. Aus den Erörterungen des §. 53. 54. leuchtet zugleich ein, wie die Kategorieen, nach denen das Denken zunächst unbewußt das Gedachte von sich wie die mannichfaltigen Gedanken von einander unterscheidet, selbst unterschieden, in ihrer Realität und objektiven Gültigkeit wahrgenommen, und als unterschiedene Begriffe zum Bewußtseyn gebracht werden können. Indem nämlich das begreifende Denken die Unterschiede als Unterschiede zum Gegenstande seiner vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit macht, muß es dieselben nothwendig ebenfalls gemäß den Kategorieen sondern und zusammenordnen. Es kann die Unterschiede unter einander nicht vergleichen, ohne z. B. die Unterschiede der Qualität von denen der Quantität zu unterscheiden. Die Unterschiede vergleichen, und sie gemäß den Kategorieen gleichsam sortiren, ist Eins und dasselbe. Nur indem die Unterschiede der Qualität von denen der Quantität unterschieden werden, kann zunächst die Wahrnehmung gemacht werden, daß qualitativ gleiche Dinge trotz der Größe ihrer quantitativen Differenz identischer sind, als quantitativ gleiche Dinge bei qualitativer Differenz, d. h. daß der Grad der Identität der Dinge mehr von dem Grade der Gleichheit ihrer qualitativen als ihrer quantitativen Unterschiede abhängig sey, oder daß die

Wesensgleichheit der Dinge auf der Gleichheit ihrer qualitativen Unterschiede beruhe, ihre quantitative Differenz dagegen unwesentlich sey. Die Unterschiede können mithin nicht als Unterschiede von einander unterschieden und in ihrer relativen Identität und Differenz wahrgenommen werden, ohne die Kategorieen von einander zu unterscheiden. Denn nur durch den Unterschied der Kategorieen sind die Unterschiede selbst von einander unterschieden. (Alle qualitativen Unterschiede sind, bloß als solche, völlig identische Unterschiede; nur durch den Unterschied der Kategorie der Qualität von der der Quantität sind sie von den quantitativen Unterschieden verschieden und können von ihnen unterschieden werden. Ihre Identität unter einander kann mithin nur wahrgenommen werden in und mit ihrer Unterscheidung von den quantitativen Unterschieden, d. h. durch die Unterscheidung der Kategorie der Qualität von der Kategorie der Quantität). Indem sonach die Kategorieen, zunächst implicite in der Unterscheidung der Unterschiede der Dinge, von einander unterschieden werden, so ist sich ihrer das Denken zwar noch nicht unmittelbar bewußt. Nachdem aber die Unterscheidung der Unterschiede vollzogen ist, und damit jeder Unterschied nur als eingeordnet unter seine Kategorie und als unterschieden von den Unterschieden einer andern Kategorie sich darstellt, so werden damit von dem darauf reflektirenden (aufmerksamen) Denken die Kategorieen selbst zunächst wahrgenommen, und diese Wahrnehmung wird unmittelbar zur bewußten Wahrnehmung, zur Vorstellung (Anschauung), indem die Kategorieen als solche zugleich von einander wie vom Denken unterschieden und als unterschieden wahrgenommen werden. Diese Vorstellung aber ist Begriff, weil sie nur die Wahrnehmung des Allgemeinen und Besondern im einzelnen Unterschiede ist, oder weil jede Kategorie nur die Identität der unter ihr befaßten Unterschiede in ihrer Besonderung gegen die unter einer andern Kategorie befaßten darstellt. (Die Kategorie der Qualität ist nur die Identität aller qualitativen Unterschiede der Dinge im Gegensatze gegen die quantitativen Unterschiede derselben; die Kategorie der Dingheit nur die Identität aller derjenigen Unterschiede, wodurch die Dinge als solche von den bloßen Etwas, den bloßen Qualitäten u. s. w., unterschieden sind. —)

Anmerk. 2. Mit der Begriffsbildung geht die Urtheilsbildung Hand in Hand, so jedoch, daß jene immer die Voraussetzung von dieser ist. Ganz eben so nämlich, wie die Subjektbegriffe, Stein, Pflanze, Mensch 2c., entstehen die Prädicatbegriffe Roth, Glatt, Hart 2c., d. h. die Begriffe der allgemeinen Bestimmtheiten der Dinge. Ich gewinne (vorausgesetzt, daß ich die Wahrnehmung, die Anschauung, die Vorstellung von Roth bereits habe) den Begriff der Röthe, indem ich die Unterschiede der rothen Dinge von den gelben, grünen 2c. unter einander vergleiche und damit wahrnehme, daß alle rothen Dinge sich auf wesentlich gleiche Weise von den gelben wie von den grünen unterscheiden. Nachdem so die im Umkreise der Wahrnehmung enthaltenen Subjekt- und Prädicatbegriffe sich gebildet und als reproducirbare Vorstellungen dem Denken sich gleichsam einverleibt haben, wird jede neue Anschauung, indem sie zum Begriffe erhoben wird, unmittelbar zu einem Urtheile, d. h. die Begriffsbildung und die Urtheilsbildung fallen in Eins zusammen. Habe ich z. B. den Prädicatbegriff der Röthe bereits gewonnen, so fälle ich, indem ich ein rothes Ding bemerke, unmittelbar das Urtheil: dieses Ding ist roth, d. h. ich bemerke, daß die bestimmte Röthe dieses Dinges auf wesentlich gleiche Weise, wie alle andern rothen Dinge, von den gelben, grünen 2c., unterschieden sey. Diese Bemerkung, womit die Anschauung dieses bestimmten Roths in die Form des Begriffs erhoben wird, erhält nur darum die Form eines Urtheils, weil ich den Begriff der Röthe überhaupt bereits habe, mithin diesen Begriff nur zu reproduciren brauche, um wahrzunehmen, daß dieses bestimmte Ding, sofern es roth ist (eine bestimmte Röthe hat), auf wesentlich dieselbige Weise wie alle rothen Dinge (d. h. wie die Röthe überhaupt als Begriff gefaßt) von den gelben, grünen u. s. w. sich unterscheide. Diese Wahrnehmung ist die Subsumtion der bestimmten Röthe dieses Dinges unter den Begriff der Röthe überhaupt, womit das Urtheil gegeben ist. Eben so bei der Subsumtion eines angeschauten oder vorgestellten Gegenstandes unter seinen Subjektbegriff: dieses Ding ist eine Blume, heißt nur, ich bemerke, daß dieses Ding auf wesentlich gleiche Weise, wie alle Blumen, von andern Dingen sich unterscheide und insofern mit allen Blumen identisch sey. Das Urtheil

oder die s. g. Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine ist in demselben Sinne, wie der Begriff, eine Wahrnehmung, und die Urtheilsbildung beruht im Wesentlichen auf derselben (die Unterschiede vergleichenden und wahrnehmenden) Thätigkeit wie die Begriffsbildung. Die Differenz zwischen beiden besteht nur darin, daß der Begriff sich bildet, indem die Unterschiede der einzelnen Objekte (oder der concreten Anschauungen) unter einander verglichen werden, das Urtheil dagegen, indem die Unterschiede eines bestimmten Subjekts mit den Unterschieden der auf jene Weise bereits entstandenen Begriffe von einander mittelst Reproduktion der letzteren verglichen werden. Das Resultat dieser Vergleichung, die Wahrnehmung nämlich, daß dieses bestimmte Objekt von andern Dingen auf wesentlich gleiche Weise, wie dieser bestimmte Begriff von andern Begriffen (oder was dasselbe ist, wie die unter diesem bestimmten Begriffe befaßten Dinge von den unter andern Begriffen befaßten) sich unterscheide, ist die Subsumtion dieses Objekts unter seinen Begriff, — das Urtheil. Daß die Sache dieselbe bleibt, wenn auch wie im s. g. allgemeinen Urtheile (z. B. alle Menschen sind sterblich oder alle Blumen sind Pflanzen) ein Begriff unter einen andern subsumirt wird, leuchtet von selbst ein: auch hier drückt die Subsumtion nur die Wahrnehmung aus, daß alle Menschen auf die wesentlich gleiche Weise, nämlich durch ihre Sterblichkeit, von den nicht sterblichen Wesen sich unterscheiden, oder alle Blumen auf wesentlich gleiche Weise wie alle Pflanzen von den Thieren, Steinen 2c. unterschieden seyen. Der Begriff, der unter einen andern subsumirt wird, tritt damit zu letzterem nothwendig in das Verhältniß des Einzelnen und Besonderen zum Allgemeinen, d. h. der letztere Begriff wird nothwendig immer in einer relativ größeren Allgemeinheit, als der unter ihn subsumirte Begriff, weil als das den letztern unter sich Begreifende gedacht. Der Begriff des Urtheils, Form und Wesen desselben, das eben nur in der Subsumtion des Einzelnen, Besonderen, unter das Allgemeine besteht, bleibt mithin unverändert stehen. Ueberhaupt betrifft die Verschiedenheit der s. g. Formen oder Arten des Urtheils, welche die Logik namhaft macht, nicht das Urtheil selbst, sondern entweder das Subjekt, das urtheilt, oder die Objekte, über die geurtheilt wird, oder ist rein

sprachlicher Natur, nur eine andre Form des Ausdrucks. So erhält das s. g. hypothetische Urtheil, z. B. wenn Cajus tugendhaft ist, so lügt er nicht, nur darum, weil es mir zweifelhaft ist, ob Cajus tugendhaft ist, die hypothetische Form. Diese aber tangirt gar nicht das Urtheil selbst: letzteres besteht vielmehr in der Subsumtion des Nichtlügens (der Wahrhaftigkeit) unter den allgemeinen Begriff der Tugend, in der Subsumtion des Einzelnen unter das Allgemeine, wie alle Urtheile. Noch deutlicher ist das hypothetische Urtheil, wenn es regnet, so wird es naß, nur ein verkleidetes kategorisches: der Regen macht naß, d. h. der Regen gehört unter den allgemeinen Begriff der Nässe. Das s. g. negative Urtheil ist entweder, wie das s. g. unendliche, gar kein Urtheil, weil es dem Subjekte gar kein Prädicat beilegt, oder es ist nur ein verkleidetes positives, kategorisches: z. B. Cajus ist nicht gelehrt, d. h. C. ist dumm, oder besitzt nur das gewöhnliche Maß von Kenntnissen. Das problematische Urtheil, z. B. Cajus kann krank seyn, subsumirt Cajus als Menschen unter den Begriff der Möglichkeit (Fähigkeit), krank zu seyn, d. h. die Subsumtion drückt die Wahrnehmung aus, daß alle Menschen als organische, lebendige Wesen auf dieselbe wesentlich gleiche Weise, nämlich durch die Fähigkeit krank zu seyn, von den unorganischen Wesen sich unterscheiden, und das Urtheil wird ein einfach kategorisches, wenn man sagt: Cajus als Mensch ist fähig, krank zu seyn. — Die s. g. apodiktischen Urtheile endlich, wenn sie nur wirklich (objektiv) apodiktisch sind, sind *gar keine* Urtheile, weil sie dem Subjekte gar kein Prädicat beilegen, sondern nur aussagen, entweder wie etwas, wenn es überhaupt gedacht wird, den allgemeinen Denkgesetzen gemäß gedacht werden *müsse*, oder wie es denselben Gesetzen gemäß *nicht* gedacht werden *könne*, d. h. weil sie nur concrete Ausdrücke der allgemeinen Denkgesetze sind. So ist in dem s. g. identischen Urtheile, A ist A, das zweite A offenbar nicht Prädicat des ersten, — was sinnlos wäre, — sondern es ist damit nur ausgesprochen, daß, wenn A gedacht wird, es unmöglich als non A gedacht werden könne, oder was dasselbe ist, es nothwendig als identisch mit sich, weil als unterschieden von allen andern Dingen, gedacht werden müsse. Eben so giebt das disjunktive Urtheil, z. B. Cajus ist entweder krank oder nicht krank, dem Cajus

gar kein Prädicat, sondern behauptet nur, daß es unmöglich sey, den Cajus, wenn er als krank gedacht werde, vielmehr als nicht krank zu denken und umgekehrt. Und soll bei dem obigen hypothetischen Urtheil: wenn Cajus tugendhaft ist, so lügt er nicht, die hypothetische Form nicht bloß in meiner (des urtheilenden Subjekts) Unwissenheit, ob Cajus tugendhaft sey, ihren Grund haben, soll es vielmehr ein objektiv-apodiktisches Urtheil seyn, so sagt es nur aus, daß, wenn Cajus als tugendhaft gedacht werde, er unmöglich als Lügner, d. h. als nicht tugendhaft gedacht werden könne. Eben so giebt das Urtheil, jedes Dreieck hat drei Winkel, dem Subjekte kein Prädicat, sondern sagt vielmehr aus, daß, wenn ein Dreieck gedacht wird, eben damit drei Winkel in ihm gedacht werden, oder was dasselbe ist, daß es unmöglich anders als mit drei Winkeln gedacht werden könne. Dasselbe gilt von dem Urtheile: Alles, was geschieht, hat eine Ursache, d. h. wenn ich ein Geschehendes (eine That) denke, so denke ich nothwendig eine Thätigkeit (eine Ursache, einen Grund) mit. Diese und ähnliche analytische Urtheile a priori sind nur apodiktische Urtheile, weil sie Explicationen oder concrete Ausdrücke von Kategorieen sind. Letztere aber, sofern nach ihnen das Denken als unterscheidende Thätigkeit thätig seyn muß, sind selbst zugleich, wie bemerkt, Denkgesetze.

Anmerk. 3. Nach dem Obigen erledigt sich auch die bekannte logische Frage: warum kann ich nicht sagen, „diese rothe, gelbe Fläche," wohl aber, „diese rothe, glatte Fläche," d. h. die Frage, woher der s. g. conträre Gegensatz unter den Merkmalen der Dinge? woher die Unmöglichkeit, einem Dinge conträr entgegengesetzte Prädicatbegriffe beizulegen? — Daher, weil das Rothe nur dadurch roth ist (d. h. als roth wahrgenommen wird), daß es sich auf wesentlich identische Weise von allem Gelben, Blauen etc. unterscheidet, während das Glatte nicht dadurch glatt ist, daß es von allem Gelben, sondern vielmehr dadurch, daß es von allem Rauhen auf wesentlich identische Weise unterschieden ist. Daraus folgt von selbst, daß es ein Widerspruch seyn würde, die Prädicatbegriffe Roth und Gelb Einem und demselben Dinge beizulegen: denn das hieße nur, Etwas, indem es als unterschieden von einem Andern gedacht wird, vielmehr als identisch mit dem-

selben denken. Jene Unmöglichkeit beruht also ganz einfach auf der oben nachgewiesenen Entstehungsart der Begriffe, und nur aus dieser Art der Entstehung derselben läßt sie sich erklären, während es bisher immer den Anschein hatte, als sey es eben nur eine unüberwindliche Thatsache, daß Ein und dasselbe Ding nicht roth und gelb seyn könne. — Die Unmöglichkeit, contradiktorisch entgegengesetzte Prädicate Einem und demselben Dinge beizulegen, erklärt sich dagegen von selbst aus dem Denkgesetze des Widerspruchs. Denn unter ihnen ist immer das eine die reine Negation des andern. Das apodiktische Urtheil: jeder Körper ist entweder fest oder flüssig, hat nur einen Sinn, wenn flüssig so viel heißt als nicht fest. Dann aber kann ich mit gleicher apodiktischer Geltung sagen: jedes Ding ist entweder roth oder nicht roth: das, was als roth gedacht wird, vielmehr als nicht roth zu denken, ist eben so unmöglich, als das Feste vielmehr als flüssig zu denken.

§. 55. Alles empirische Wissen, d. h. das Bewußtseyn von einem reellen objektiven Seyn und von dessen unterschiedener Beschaffenheit, gliedert sich mithin nach den drei unterschiedenen Denkformen der Wahrnehmung, der Vorstellung (Anschauung) und des Begriffs, und kommt zu Stande durch die drei Denkvermögen des Wahrnehmens, Vorstellens und Begreifens (Urtheilens). Alle drei Denkthätigkeiten aber liefern nur Wahrnehmungen im weiteren Sinne, d. h. Gedanken, die nur im Zusammenwirken des Denkens mit dem Dinge an sich entstehen. Denn die Wahrnehmung im engern Sinne nimmt, wie gezeigt, zunächst die Dinge oder vielmehr ihre Bestimmtheiten in ihrer einfachen, unmittelbaren Realität, die Vorstellung (Anschauung) dagegen in ihrer relativen Gleichheit und Unterschiedenheit, der Begriff endlich die Unterschiede selbst in ihrer relativen Identität und Differenz wahr. Das empirische Wissen beruht also durch und durch auf der Wahrnehmung: selbst die Kategorieen, sofern es von ihnen weiß und mit Bewußtseyn ihnen gemäß die Dinge unterscheidet, sind ihm Wahrnehmungen. Und nur weil und sofern es durch und durch auf der Wahrnehmung beruht, ist es empirisches Wissen.

§. 56. Nun kann aber das empirische Wissen nur ein Wissen, d. h. nur ein objektives Denken mit Bewußtseyn,

seyn, sofern es die Voraussetzung macht, daß seine Gedanken nur unter Zusammen- und Mitwirkung der Dinge an sich entstehen, und daß die Ursache ihrer Wirkung entspreche. Diese Voraussetzung ist nun zwar philosophisch insofern wohl begründet, als sie auf der allgemeinen Denknothwendigkeit beruht, nach welcher das menschliche Denken sich nur als bedingte Selbstthätigkeit fassen kann. Aber das unmittelbare empirische Wissen würde als solches von der Objektivität und Wahrheit seiner Gedanken keine Ahnung haben können, wenn sich jenes Zusammenwirken der Dinge an sich mit dem Denken, jene Entstehungsart der Wahrnehmung, nicht auch unmittelbar wahrnehmen ließe. Die Frage, ob das empirische Wissen berechtigt sey, sich selbst für ein Wissen zu halten, recurrirt mithin auf die allgemeine Vorfrage, ob das Causalitätsverhältniß als solches wahrnehmbar sey, oder ob die Thätigkeit nicht bloß in ihren Thaten, sondern als Thätigkeit, im Uebergehen aus Thun in That sich unmittelbar erkennen lasse.

§. 57. Ist die Wahrnehmung der Gedanke, welcher durch das Zusammenwirken des Denkens mit einem Andern, von ihm selbst Unterschiedenen entsteht, und welcher daher durch die Mitwirkung eben dieses bestimmten Andern zu seiner Entstehung seine besondere, ihn von andern Gedanken unterscheidende Bestimmtheit erhält, d. h. in welchem eben dieses Andre selbst gedacht, Objekt des Denkens wird; so ist zunächst im Allgemeinen nicht einzusehen, warum nicht auch die Thätigkeit als solche, sofern sie mit dem Denken zur Erzeugung eines Gedankens zusammenwirkt, sollte wahrgenommen werden können. Alles, was mit dem Denken zur Erzeugung eines Gedankens zusammenwirkt, ist ja eben damit thätig. Es ist gerade nur seine Thätigkeit, welche mit dem Denken zusammenwirkt. In jeder Wahrnehmung müßte also gerade zunächst und zuerst eine Thätigkeit wahrgenommen werden. Und in Wahrheit ist es auch so, weil es nicht anders seyn kann. Es würde auch ohne Zweifel eine s. g. Thatsache des Bewußtseyns, notorisch, allgemein anerkannt seyn, d. h. Jeder würde darüber das bestimmteste Bewußtseyn haben, wenn nur die Wahrnehmung dieser Thätigkeit unmittelbar zum Bewußtseyn kommen könnte. Dieß aber vermag sie nicht, weil eben jedes Reelle, seine besondere Beschaffenheit sey, welche sie wolle, nur als Thä-

tigkeit mit dem Denken zusammenwirkt, und zwar nothwendig auf dieselbe Weise, durch dieselbe Thätigkeit, — denn die That, wenn auch vielfach modificirt, ist zugleich immer dieselbe, immer ein Gedanke als Wahrnehmung überhaupt, folglich muß auch die Thätigkeit dieselbe seyn, — weil also diese Thätigkeit eine schlechthin allgemeine, identische ist. Mithin läßt sie sich von nichts Anderem unterscheiden, weil es nichts Andres außer ihr giebt, oder weil Alles in Beziehung auf sie sich schlechthin gleich ist. Folglich kann aber auch die Wahrnehmung derselben nicht zum Bewußtseyn kommen, weil das Bewußtseyn eben nur die unterscheidende, die Unterschiede wahrnehmende Denkthätigkeit ist. Außerdem kommt das Denken, wie gezeigt, erst zum Bewußtseyn, nachdem es bereits Gedanken hat, d. h. nachdem die mit ihm zusammenwirkende Thätigkeit des Reellen bereits in That übergegangen ist. Nur seinen bestimmten Empfindungen, Gefühlen, Gedanken gegenüber ist das Denken Bewußtseyn, und die Thätigkeit, durch welche jene selbst erst entstehen, liegt also immer gleichsam hinter dem Bewußtseyn.

Alles und Jedes, was mit dem Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirkt, kann sonach nur in der Bestimmtheit, durch die es von Anderem sich unterscheidet, zum Bewußtseyn kommen. Nur also, wenn es in dieser Bestimmtheit, in der es gedacht wird, zugleich selbst thätig wäre, als bestimmte, unterschiedene Thätigkeit, könnte seine Thätigkeit überhaupt mit Bewußtseyn wahrgenommen werden. Nun ist aber Thätigkeit Uebergehen aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn. Bestimmte Thätigkeit oder Thätigkeit eines bestimmten Etwas ist mithin Uebergehen aus seiner Bestimmtheit in eine andre Bestimmtheit, d. i. bestimmte Veränderung. Nur also sofern das Andre, Reelle, welches mit dem Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirkt, während dieses Zusammenwirkens sich selbst verändert, kann es als thätig vorgestellt oder die Wahrnehmung seiner Thätigkeit zum Bewußtseyn kommen, — d. h. nur mittelbar, in der Form bestimmter Veränderung des reellen Seyns ist jene Thätigkeit mit Bewußtseyn wahrzunehmen. Und erst indem die Vorstellung der Veränderung überhaupt sich zum Begriffe erhebt und vom Begriffe der Beharrlichkeit unterschieden wird, d. h. erst indem das begreifende Denken die Identität der Unterschiede aller sich verändernden Dinge wahrnimmt und von

der Dinge, und daher zugleich unterschieden von der Anschauung im engern Sinne, welche nur die Dinge selbst in ihrer relativen Unterschiedenheit oder nur die Unterschiede selber, aber nicht ihre Identität und Differenz vorstellt.

Man kann demgemäß auch sagen: die Wahrnehmung im engern Sinne ist diejenige Denkform oder Thätigkeitsweise des Denkens, durch welche (im Zusammenwirken mit den Dingen) zunächst gleichsam der rohe Stoff der Gedanken gewonnen, nämlich die qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmtheiten des reellen, objektiven Seyns zum Inhalte des Denkens gemacht werden; durch welche aber dieser Stoff eben nur zum Inhalte des Denkens wird, ohne damit auch schon zum Bewußtseyn zu kommen. Denn die Wahrnehmung nimmt die einzelnen Qualitäten, Quantitäten, Modalitäten der Dinge nur in ihrer Einzelheit wahr, ohne sie auf einander zu beziehen, ohne sie von einander wie vom (wahrnehmenden) Denken zu unterscheiden, mithin ohne sie als unterschieden wahrzunehmen. Die Vorstellung als Anschauung dagegen ist diejenige Denkform, in welcher die wahrgenommenen Qualitäten u. s. w. auf einander wie auf das (sie wahrnehmende) Denken bezogen, von einander wie vom Denken unterschieden, und so erst als unterschiedene wahrgenommen werden. Eben damit wird auch erst das reelle, objektive Seyn als eine Mannichfaltigkeit von Dingen, die Dinge als Dinge im Unterschiede vom bloßen Etwas, als Ganze im Unterschiede von ihren Theilen, und damit in ihrem Neben- und Nacheinander, d. i. in ihrer Gliederung nach Raum und Zeit, wahrgenommen. Der Begriff endlich ist diejenige Denkform und diejenige Thätigkeitsweise des Denkens, in welcher es die (reellen, objektiven) Unterschiede der Dinge als Unterschiede auf einander bezieht, mit einander vergleicht, und so die relative Identität und Differenz der Unterschiede zunächst in Beziehung auf die Qualität, Quantität und Modalität, dann aber auch in Beziehung auf die Dingheit und Wesenheit der Dinge, und damit die Wesensgleichheit und Wesensunterschiedenheit der Dinge, und damit die Ordnung derselben nach Gattungen, Arten, Geschlechtern u. s. w. wahrnimmt.

Der Begriff hat also die Wahrnehmung im engern Sinne wie die Anschauung und Vorstellung zu seiner Voraussetzung. Er entsteht erst nach ihnen durch die dreifache, aber in Einen Akt

verbundene Operation des Denkens, durch welche es a) zunächst wahrnimmt, daß nicht nur die Dinge selbst und ihre Bestimmtheiten relativ identisch und relativ unterschieden sind, sondern daß auch ihre relativen, nach den Kategorieen geordneten Unterschiede wiederum relativ identisch und relativ unterschieden sind; durch welche es b) gemäß der Kategorie der Wesenheit die wesentlichen Unterschiede von den unwesentlichen unterscheidet, und endlich c) die wesentlich identischen Unterschiede zusammenfaßt und ihnen die wesentlich unterschiedenen gegenüberstellt, oder was dasselbe ist, durch welche es alle auf wesentlich identische Weise unterschiedenen Dinge wie Ein Ding betrachtet und als dieß Eine von allen andern wesentlich unterschiedenen aussondert, so daß (wenn die letzteren ebenfalls wiederum in der Form des Begriffs vorgestellt werden) im begreifenden Denken immer nur Ein Ding einem zweiten und dritten Einen gegenübersteht, jedes derselben aber zugleich eine ganze Mannichfaltigkeit von einzelnen Dingen repräsentirt.

Anmerk. 1. Aus den Erörterungen des §. 53. 54. leuchtet zugleich ein, wie die Kategorieen, nach denen das Denken zunächst unbewußt das Gedachte von sich wie die mannichfaltigen Gedanken von einander unterscheidet, selbst unterschieden, in ihrer Realität und objektiven Gültigkeit wahrgenommen, und als unterschiedene Begriffe zum Bewußtseyn gebracht werden können. Indem nämlich das begreifende Denken die Unterschiede als Unterschiede zum Gegenstande seiner vergleichenden und unterscheidenden Thätigkeit macht, muß es dieselben nothwendig ebenfalls gemäß den Kategorieen sondern und zusammenordnen. Es kann die Unterschiede unter einander nicht vergleichen, ohne z. B. die Unterschiede der Qualität von denen der Quantität zu unterscheiden. Die Unterschiede vergleichen, und sie gemäß den Kategorieen gleichsam sortiren, ist Eins und dasselbe. Nur indem die Unterschiede der Qualität von denen der Quantität unterschieden werden, kann zunächst die Wahrnehmung gemacht werden, daß qualitativ gleiche Dinge trotz der Größe ihrer quantitativen Differenz identischer sind, als quantitativ gleiche Dinge bei qualitativer Differenz, d. h. daß der Grad der Identität der Dinge mehr von dem Grade der Gleichheit ihrer qualitativen als ihrer quantitativen Unterschiede abhängig sey, oder daß die

tive Bewegung, qualitative Veränderungen wahr: wir sehen am Abendhimmel den Uebergang von Gelb in Roth, von Roth in Carmoisin; wir fühlen das Weichwerden des Wachses unter dem Druck unserer Finger, das Flüssigwerden des Eises in unserer Hand 2c. Wir würden das Wachsen der Pflanze und ihre qualitativen Veränderungen dabei deutlich erkennen, wenn das ursprüngliche Seyn von dem unmittelbar nächsten Andersseyn, in welches es übergeht, nicht so wenig verschieden wäre, daß unsere beschränkte Unterscheidungsfähigkeit nicht im Stande ist, beides zu sondern, — d. h. wir nehmen in der That die Veränderungen der wachsenden Pflanze wahr, aber wir vermögen uns dieser Wahrnehmungen nicht bewußt zu werden.

Dennoch würde wegen dieser Beschränktheit des menschlichen Unterscheidungsvermögens das empirische Wissen nur von sehr wenigen Veränderungen wissen, wenn es nicht durch die Natur (durch das reelle Seyn) des menschlichen Denkens feststünde, d. h. schlechthin denknothwendig wäre, daß jedes Ding, Alles was ist, Thätigkeit ist, mithin sich verändern müsse, — verändern im weitesten Sinne des Worts, in welchem eben jede Thätigkeit schon Veränderung ist. Denn ein schlechthin Unthätiges ist schlechthin undenkbar, weil es der absolute Unterschied, der reine Widerspruch gegen das Denken, gegen die Thätigkeit wäre. Alles, was gemeinhin unthätig heißt, ist daher nothwendig nur dem Grade nach geringere Thätigkeit. (Oder wie der Dialekticismus sich ausdrücken würde: der Gegensatz zwischen Thätigkeit und Unthätigkeit ist nur ein sich aufhebender, — womit die Unthätigkeit, eben in der Aufhebung ihrer selbst, schon an sich als Thätigkeit gesetzt ist). Kraft dieser Denknothwendigkeit ist das empirische Denken berechtigt, die Veränderung überall vorauszusetzen, — eine Voraussetzung, die es zufolge ihrer Nothwendigkeit auch von Anfang an unbewußt und unwillkührlich macht. Daher bemerkt das empirische Bewußtseyn gar nicht, daß viele Veränderungen (z. B. die Veränderungen an der wachsenden Pflanze), die es wahrzunehmen, zu erkennen meint, in der That nur von ihm erschlossen werden. Ihm ist überall, wo ein bestimmtes Seyn an die Stelle eines relativen Andersseyns getreten erscheint, eine Veränderung vorgegangen.

§. 59. Daß nun mit der Wahrnehmung der Veränderung

zugleich das Causalitätsverhältniß seiner allgemeinsten Bestimmung nach (in welcher es mit dem Verhältnisse von Grund und Folge, Substanz und Modification in Eins zusammenfällt) wahrgenommen ist, leuchtet von selbst ein. Denn das bestimmte Seyn, das durch eigne Thätigkeit in relatives Andersseyn übergeht und damit sich verändert, ist die Ursache, die in ihre Wirkung eingeht. Aber diese Causalität ist nur immanente Ursächlichkeit, nur **causa immanens**, also nur der Grund, in und mit welchem die Folge unmittelbar gesetzt ist, oder die Substanz, in und mit welcher ihre Modificationen unmittelbar gesetzt sind. Der Grund nämlich ist, wie die Logik näher nachzuweisen hat, diejenige Thätigkeit, die im Uebergehen zur That sich selbst als Thätigkeit aufhebt, selbst zur That wird, so daß sie nur noch in der That (in ihrer Folge), nicht außer derselben, ihr Daseyn hat. (Diese bestimmte Muskelthätigkeit z. B. ist der Grund der Aufhebung meines Armes. Mit der vollendeten Aufhebung desselben ist die bestimmte Thätigkeit selbst aufgehoben, zur That geworden. Oder der Grund, warum ich meinen Arm aufhebe, ist die Absicht, mir jenes Buch zu langen. Ist die Handlung ausgeführt, ist die Absicht erreicht, so ist eben damit der Grund aufgehoben —). Die Substanz dagegen ist diejenige Thätigkeit, die nicht bloß in That über-, sondern zugleich durch die That hindurch zu andern Thaten fortgeht, die also in unterschiedener Weise thätig ist, und in keiner einzelnen That sich erschöpft (aufhebt), sondern in einer Reihe von Thaten, welche zugleich ihr immanent, als ihre Momente in und an ihr bleiben, perennirend thätig ist und bleibt. (Substanz, wenn auch nur bedingte, ist die Pflanze, sofern sie fortwährend Aeste, Zweige, Blätter, Blüthen, Früchte selbst hervortreibt und von sich abstößt, um wiederum neue zu erzeugen, indem sie also ihre Modificationen selbst setzt, d. h. indem sie als Thätigkeit in ihre Bestimmtheiten als in ihre Thaten eingeht, aber zugleich über sie hinaus zu immer andern Thaten fortgeht —). Alle Veränderungen im engern Sinne, d. h. das Anderswerden desselben Dinges bloß an ihm selbst in seinen eignen Bestimmtheiten, — mögen es äußere Veränderungen, wie Veränderung des Orts, der Lage 2c., oder innere, wie die Veränderung der Blüthe zur Frucht, mögen es quantitative oder qualitative, wesentliche oder unwesentliche seyn, — stellen mithin nur das Verhältniß des Grundes und der Folge oder das Verhältniß der

Substanz und ihrer Modifikationen dar. Und eben darum sind Grund und Folge, Substanz und Modification Kategorieen, nach denen die Dinge, sofern sie thätig sind, sowohl objektiv an ihnen selbst unterschieden, wie subjektiv durch das menschliche Denken zu unterscheiden sind.

So gewiß nun aber jedes Ding an sich selbst thätig ist, sich an sich verändert, Grund, Substanz ist, so gewiß wirken die Dinge als besondere, durch einander wie in sich selbst begränzte Dinge auch gegenseitig auf einander ein, d. h. so gewiß sind sie nicht bloß immanente, sondern auch transeunte Ursachen, Ursachen im engern Sinne. Auch dieß ist zuvörderst eine allgemeine Denknothwendigkeit. Denn die Dinge, sofern sie nicht nur in sich, sondern eben damit auch durch einander begränzt sind, berühren sich nothwendig in ihren Gränzen: ihre Gränzen treffen zusammen. Nun ist aber jedes Ding Thätigkeit, wenigstens stets an und in sich selbst thätig. Mithin treffen in den einander begränzenden Dingen unterschiedene Thätigkeiten auf einander. Wenn auch jede derselben nur auf ihre eigne, bestimmte That gerichtet, im Uebergehen zu dieser That begriffen ist, so muß doch aus dem Zusammentreffen zweier Thätigkeiten selbst wieder eine besondere That hervorgehen. Denn dieß Zusammentreffen ist als solches selbst Thätigkeit, ein thätiges Zusammenseyn, weil zwei oder mehrere Thätigkeiten gar nicht anders, als thätig zusammenseyn können. Ein solches Zusammentreffen zweier Thätigkeiten und die daraus hervorgehende That ist aber eben nichts andres als der Begriff der Ursache und ihrer Wirkung. Dieser Begriff in seiner Unterschiedenheit vom Begriffe des Grundes und der Substanz fordert vor Allem, daß die Wirkung nicht nur überhaupt von der sie hervorbringenden Thätigkeit unterschieden, sondern daß sie ein Neues, Besondres sey, das nicht schon in der Ursache enthalten war. Gerade dieß ist nothwendig der Fall, wenn zwei unterschiedene Thätigkeiten auf einander treffen. Ihre That ist zwar als die Gesammtthat beider Thätigkeiten nothwendig durch die Beschaffenheit jeder von beiden bedingt, und wird daher auch diese Beschaffenheit einer jeden an sich tragen. Aber weil eben die Beschaffenheit einer jeden eine andre ist, und weil nur aus ihrem Aufeinandertreffen die Wirkung hervorgeht, so wird letztere, weil bedingt durch die Verschiedenheit beider Thätigkeiten von einander, noth-

wendig zugleich etwas Neues, Besondres, von beiden Thätigkeiten Verschiedenes seyn, das weder in jeder einzelnen noch in beiden zusammen **ohne** ihr Aufeinandertreffen enthalten war. (Wenn z. B. zwei Dinge auch nur in der alleräußerlichsten Thätigkeit, in der bloßen räumlichen Bewegung, aufeinanderstoßen, so ist die Wirkung davon zwar von der Beschaffenheit des Stoßes wie der Dinge selbst bedingt, und zeigt diese Beschaffenheit an ihr selbst; zugleich aber erscheint sie als ein Neues, Besonderes, das weder in den Dingen, wenn man jedes für sich nimmt, noch in beiden zusammen, wenn man sie ohne Stoß an einander hält, vorhanden war).

Das Aufeinandertreffen unterschiedener Thätigkeiten oder die **causa transiens** kann wiederum an sich selbst bloßer Grund seyn und in ihrer Wirkung sich selbst aufheben, oder aber substanziell seyn und ihre mannichfaltigen Wirkungen als Momente ihrer selbst in und an sich behalten (Eine solche substanzielle **causa transiens** ist z. B. das Zusammenwirken von Erde, Feuchtigkeit, Luft, Licht, Wärme mit der Pflanze, durch welches das Wachsthum der letztern bedingt ist). Ob eine Ursache das Eine oder Andre sey, hängt nothwendig von der Beschaffenheit der sie constituirenden Thätigkeiten und ihres Zusammenseyns ab.

So unzweifelhaft nun aber auch die gegenseitige Wirksamkeit der Dinge auf einander seyn mag, so geht doch diese bloße Denknothwendigkeit das empirische Wissen als solches nichts an. Die bloße Empirie weiß davon nichts, wenn sie jenes Zusammentreffen unterschiedener Thätigkeiten und ihr Uebergehen in die Wirkung nicht unmittelbar wahrzunehmen und sich zum Bewußtseyn zu bringen vermag. Giebt es überhaupt eine Wahrnehmung und ein Aufeinanderwirken der Dinge, so muß zwar letzteres nothwendig auch wahrgenommen werden, so nothwendig und gewiß, als das menschliche Wesen in seiner leiblichen, psychischen und geistigen Bedingtheit durch die Dinge außer ihm beschränkt und bedingt ist. Aber auch dieß ist wiederum nur eine Denknothwendigkeit. Es fragt sich mithin, ob die Wahrnehmung der Causalität der Dinge auch als solche zum **Bewußtseyn** kommen kann, d. h. es fragt sich 1) ob jene unterschiedenen Thätigkeiten, welche die **causa transiens** constituiren, auch **als** unterschieden wahrgenommen werden können; 2) ob der Unterschied des thätigen Zusammenseyns der Dinge von ihrem (relativ) unthätigen Neben-

einanderseyn sich unterscheiden läßt; und 3) ob das Uebergehen der aufeinandertreffenden Thätigkeiten in die Wirkung und somit die Veränderung jener, d. h. ob die continuirliche Bewegung, in welcher die Ursache in Wirkung, das Seyn in Andersseyn übergeht, von dem Seyn und Andersseyn selbst unterschieden und als unterschieden wahrgenommen werden kann.

Auf diese Fragen muß zuvörderst im Allgemeinen geantwortet werden: da die Identität und Differenz der Dinge nur eine relative und das Unterscheidungsvermögen des menschlichen Denkens nur ein beschränktes ist, so hängt die Unterscheidung der mannichfaltigen Objekte und somit die Wahrnehmung ihrer Unterschiede von dem Grade der Differenz ab, durch welchen die Objekte von einander unterschieden sind. Denn relative Identität ist eben nur dem Grade nach geringere Differenz, relative Differenz nur dem Grade nach geringere Identität; und ein beschränktes Unterscheidungsvermögen ist ein solches, das nicht schlechthin alle Unterschiede (die ganze unendliche Skala derselben von dem kleinsten bis zum größten), sondern nur ein gewisses Quantum von Unterschieden, d. h. nur solche Unterschiede setzen kann, welche einen gewissen Grad der Differenz nicht überschreiten, das also auch hinsichtlich der Wahrnehmung der Unterschiede an einen gewissen Grad derselben gebunden ist. Was jenseit dieses Grades der Differenz liegt, erscheint daher dem menschlichen Bewußtseyn schlechthin identisch, was jenseit des entsprechenden Grades der Identität, schlechthin different (So z. B. alle s. g. einfachen Substanzen der Chemie).

Daraus folgt, daß, da alle Dinge thätig und alle Unthätigkeit nur dem Grade nach geringere Thätigkeit ist, auch nur diejenige Thätigkeit mit Bewußtseyn wahrgenommen werden kann, welche einen gewissen Grad der Differenz gegen die relative Unthätigkeit erreicht hat. (Das Wachsen der Pflanze ist nicht wahrnehmbar, weil der Grad dieser Differenz zu gering ist). Daraus folgt ferner, daß zwei Thätigkeiten sich nur unterscheiden lassen, wenn ihr Unterschied innerhalb jenes Grades der Differenz liegt, bis zu welchem das menschliche Denken überhaupt unterscheiden kann. (Die Thätigkeit einer Pflanze, durch welche sie Früchte hervorbringt, läßt sich daher von derjenigen, durch welche sie Blätter bildet, nicht unterscheiden, weil die Differenz beider außerhalb jenes Grades liegt). Folglich kann auch das Aufeinandertreffen

unterschiedener Thätigkeiten nur mit Bewußtseyn wahrgenommen werden, wenn die Differenz ihres thätigen Zusammenseyns gegen ihr relativ unthätiges Nebeneinanderseyn nicht jenseit jenes Grades liegt. (Darum kann das Zusammenwirken der Erde, Luft ꝛc. zum Wachsthum der Pflanze nicht wahrgenommen werden). Eben so endlich verhält es sich mit der bewußten Wahrnehmung des Uebergehens der Ursache in die Wirkung oder des s. g. Zusammenhangs zwischen beiden. (Das Wachsthum der Pflanze als Wirkung ihrer Thätigkeit im Zusammentreffen mit der Thätigkeit der Erde, Luft ꝛc., kann nicht wahrgenommen werden, weil die Differenz des Uebergehens von Seyn in Andersseyn gegen den Unterschied zwischen dem Seyn und Andersseyn selbst zu gering ist).

Wo in allen diesen Beziehungen der Grad der Differenz dem Grade der unterscheidenden Thätigkeit des menschlichen Denkens entspricht, da muß die Causalität der Dinge auch wahrnehmbar seyn, mit Bewußtseyn wahrgenommen, empirisch gewußt werden können.

Aber Hume behauptet und man hat es ihm fast allgemein nachgesprochen, daß schlechthin nichts an den Dingen wahrnehmbar sey, dem wir den Namen der Kraft, der Thätigkeit, der Ursache beilegen könnten. Ganz recht. Allein wer heißt denn den Philosophen, die Ursächlichkeit an den Dingen suchen, als wäre sie ein besonderer Theil, eine besondere Eigenschaft derselben? Das ganze Ding selbst ist die Ursache, weil das ganze Ding durch und durch Thätigkeit ist, und nur als Thätigkeit überhaupt existirt und das ist, was es ist. Es ist der Wind oder die Luft selbst in der Totalität ihrer Bestimmtheiten, welche den Ast des Baumes beugt und bricht. Es ist mein Arm, mein ganzer Körper, in einer bestimmten Thätigkeit, der dieses Blatt Papier zerreißt. Ich sehe den Riß entstehen, ich nehme den Widerstand des Papiers wahr, ich unterscheide meine Thätigkeit von diesem Widerstande (der selbst Thätigkeit ist), ich unterscheide auch das Seyn des Papiers (seine Ganzheit) in seinem Uebergehen in Andersseyn (in seine Getheiltheit) von diesem Uebergehen und Andersseyn selbst. Und doch soll ich die Causalität in diesem Vorgange nicht wahrnehmen? Nein, erwidert Hume; denn das Alles ist nur eine Aufeinanderfolge unterschiedener Wahrnehmungen; nur diese Aufeinanderfolge, nicht aber die Thätigkeit, nicht die Ursache und die Wirkung nehmen wir wahr. Allein kann ich

denn eine Aufeinanderfolge wahrnehmen, ohne eben damit Bewegung, Thätigkeit überhaupt wahrzunehmen? Thätigkeit im Allgemeinen ist ja gar nichts andres als Bewegung, und ein Aufeinandertreffen unterschiedener Bewegungen hat nothwendig immer eine Wirkung, d. h. ist eine Ursache. Consequenter Weise müßte Hume also auch die Wahrnehmung der Bewegung leugnen. Dann aber würden wir in der That nichts wahrnehmen als eine wüste, unbestimmte Masse von Einzelheiten (von Roth, Blau rc.). Denn nur in und mit der Bewegung wird das Außer-, Neben- und Nacheinander der Objekte wahrgenommen. Möge daher die Vorstellung der Bewegung ein selbstgemachter Gedanke oder möge sie Wahrnehmung seyn, — eine Vorstellung von Bewegung müssen wir eben damit haben, daß wir die Dinge in ihrem Neben- und Nacheinander, nach Raum und Zeit vorstellen. Kann aber die Bewegung (im Unterschiede von relativer Ruhe) vorgestellt werden, so ist schlechterdings nicht einzusehen, warum sie nicht auch soll wahrgenommen werden können.

Man sieht, Hume leugnet die Wahrnehmung der Causalität nur auf Grund seiner vorausgesetzten Theorie von den „Impressionen," d. h. seiner Ansicht von der rein mechanischen Entstehung der Empfindung als des Stoffes, der in jeder Wahrnehmung nur zum Inhalte des Denkens, in die Form des Gedankens (der Vorstellung), erhoben wird: nur darum widerspricht er den s. g. Thatsachen des gemeinen Bewußtseyns, die laut für die Wahrnehmung der Causalität sprechen, und die doch selbst die Basis seiner ganzen Philosophie bilden. Bewegung, Thätigkeit kann freilich keine Impression hervorbringen: denn nur Materielles kann auf andres Materielles einen Druck ausüben; und Bewegung, Thätigkeit ist rein als solche nichts Materielles, sondern vielmehr die Aufhebung des bloß Materiellen, dasjenige, worin das Materielle sich zeigt, nicht bloß materiell, nicht bloß starr, steif und todt zu seyn. Ist dagegen weder die Empfindung noch die Wahrnehmung durch Druck und Stoß vermittelt, ist vielmehr jene das Zusammentreffen des in den Sinnen dynamisch thätigen Denkens mit der innern dynamischen Thätigkeit der materiellen Dinge, diese die Wirkung dieses Zusammentreffens im Denken, so kann nicht nur, sondern muß nothwendig auch die Causalität der Dinge unter einander wahrgenommen

werden, weil sie ebenfalls nur ein Zusammentreffen bestimmter, unterschiedener Thätigkeiten ist.

§. 60. Um so mehr fragt es sich dann aber, ob es für das empirische Wissen auch überhaupt eine Wahrnehmung im obigen Sinne gebe, d. h. ob jenes Zusammentreffen der Thätigkeit des Denkens mit der Thätigkeit der Dinge, und die Wahrnehmung als die Wirkung desselben auch selbst wahrnehmbar sey, ob also der Proceß der Causalität, in welchem die Wahrnehmung als solche entsteht, auch empirisch gewußt werden könne.

Daß nun von Wahrnehmungen, von objektiven, nothwendigen Gedanken überhaupt nur die Rede seyn kann, sofern dieselben von den subjektiven, willkührlichen Gedanken (von den s. g. bloßen Vorstellungen der Einbildungskraft) sich unterscheiden lassen und als unterschieden wahrgenommen werden, leuchtet von selbst ein. Nun ist auch bereits im Obigen als denknothwendig dargethan, d. h. es ist bewiesen, daß es eine nothwendige und willkührliche Denkthätigkeit und damit nothwendige und willkührliche Gedanken des menschlichen Denkens giebt, so wie daß das Kriterium, durch welches sich jene von diesen unterscheiden, die unmittelbare Gewißheit und Evidenz jener ist (S. 71 f.). Aus der näheren, selbst denknothwendigen Bestimmung des Wesens des nothwendigen Denkens und seiner nothwendigen Gedanken ergab sich die Denknothwendigkeit des Zusammenwirkens der Dinge an sich mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung der nothwendigen Gedanken, d. h. ergab sich der Begriff der Wahrnehmung überhaupt, wie er im Obigen gefaßt worden (S. 78 f. 108 f.). Eben so wurde bereits im Allgemeinen als unbestreitbar nachgewiesen, daß das menschliche Denken sich selbst als Denken fassen, d. h. daß es sich in sich selber als denkendes (denkthätiges) Seyn gegenständlich werden, und daher sowohl von seinen Gedanken wie von anderem nichtdenkenden Seyn sich als Denken unterscheiden müsse, oder wie man gemeinhin sich auszudrücken pflegt, daß es zum Wesen des Denkens gehöre, sich in sich zu reflektiren (S. 102 f.). Demgemäß fragt es sich jetzt nothwendig, wie diese Reflexion in sich zu Stande komme, und ob sie nicht selbst wesentlich Wahrnehmung sey. Denn von der Antwort auf diese Frage hängt es offenbar ab, ob jener Proceß

der Causalität, dessen Resultat zunächst die Wahrnehmung im engern Sinne ist, und der eben nur in der mit den Dingen an sich zusammenwirkenden Thätigkeit des Denkens besteht, sich wahrnehmen lasse oder nicht.

§. 61. Alle Reflexion des Denkens in sich, mag dieselbe nur Reflexion auf den bloßen Denkinhalt (auf die Gedanken und das in ihnen Gedachte) oder auf das diesen Inhalt denkende Denken selbst seyn, ist nothwendig zunächst nichts andres als die unterscheidende Thätigkeit des Denkens. Das Denken kann weder sich als Gedanken (That) noch sich als Denken (Thätigkeit) gegenständlich vor sich haben, ohne den Gegenstand als das Objekt, das ihm gegenständlich ist, von sich als dem Subjekte, dem jenes gegenständlich ist, zu unterscheiden. Nur in und mit dieser Unterscheidung kann ihm überhaupt Etwas in ihm selbst gegenständlich werden.

Die Reflexion des Denkens auf den Denkinhalt, die Gegenständlichkeit der Gedanken und ihrer Objekte im und vor dem Denken, d. h. das Denken als Bewußtseyn, ist also, wie schon bemerkt, zunächst die Unterscheidung des Inhalts von dem ihn enthaltenden Denken selbst, d. h. zunächst nur Unterscheidung des Inhalts von seiner Form, in der er enthalten ist. Auf der Stufe des bloßen Bewußtseyns werden daher die Gedanken zwar von einander wie vom Denken unterschieden und damit dem Denken gegenständlich; aber letzteres (wenn es auch bereits Ich sich nennt) ist sich selber nur der Träger der ihm immanenten Gedanken, das Substrat oder der Ort, in welchem sie sich befinden, d. h. die Form, die nur darum zugleich Subjekt ist und die Gedanken als ihr Objekt vor sich hat, weil das Denken selbst selbstthätig die Gedanken von sich unterscheidet, die aber nie von den Gedanken loskommt, sondern an und in ihnen haftet, mit ihnen verwickelt, in ihnen implicirt bleibt. Nun ist aber die Form nur bestimmte Form durch den Inhalt, den sie in sich trägt; ihre Bestimmtheit ist eben nur die Bestimmtheit des Inhalts selbst, Eins mit letzterer. Nur kraft seiner Bestimmtheit aber ist Etwas von Anderem zu unterscheiden. Mithin wäre das Denken als bloße Form des Denkinhalts von letzterem nicht zu unterscheiden. Sofern der Denkinhalt in einer Mannichfaltigkeit selbst unterschiedener und vom Denken als unterschieden gefaßter

Gedanken besteht, läßt sich zwar wohl das Denken als die allgemeine, alle diese unterschiedenen Gedanken umfassende Form von jedem einzelnen Gedanken unterscheiden. Von dem Denkinhalte als solchem aber, d. i. von der Gesammtheit seiner Gedanken bliebe es immer ununterscheidbar. Nach der bloßen Kategorie von Form und Inhalt — wie man gemeinhin wähnt, — läßt sich mithin das Denken vom Gedachten als solchem nicht unterscheiden; es sey denn daß man zugleich stillschweigend annimmt, daß das Denken noch etwas andres sey als die bloße Form des Denkinhalts, daß es wenigstens als Form neben seiner durch den bereits vorhandenen Inhalt gesetzten Bestimmtheit zugleich noch ein Unbestimmtes oder nur bestimmbare Form sey, die ihre Bestimmtheit erst durch einen zukünftig aufzunehmenden Inhalt erwartet. Und in der That wird auf der Stufe des bloßen Bewußtseyns das Denken (das Subjekt, das Ich) zugleich als ein unbestimmtes, unbekanntes X gefaßt, das nicht nur im Besitze dieser oder jener Gedanken ist, sondern fortwährend zugleich neue Gedanken aufnimmt oder erzeugt; und nur als solches wird es von dem Complex der Gedanken, die es von den Objekten wie von seiner eignen Subjektivität hat, unterschieden. Nur insofern ist mithin auf der Stufe des Bewußtseyns das Denken zugleich Bewußtseyn von sich selbst, Ich im weiteren Sinne des Worts.

Eben damit aber nimmt man implicite an, daß das Denken nicht bloße Form seines Inhalts sey. Denn soll jener zukünftige, erst aufzunehmende Inhalt nicht bloß von außen in das Denken hineintreten, soll letzteres nicht bloß die tabula rasa seyn, auf welche die Dinge an sich ihre Umrisse eindrücken, kann es vielmehr als Denken nur durch eigne Thätigkeit zu seinem Inhalte gelangen, — so ist mit jener Annahme das Denken als Thätigkeit, sein Inhalt als seine That vorausgesetzt, d. h. es ist implicite angenommen, daß das Denken nicht bloß in Gedanken immer schon übergegangen, sondern auch zugleich in Gedanken erst übergehende Thätigkeit, und nur insofern von seinen Gedanken unterscheidbar sey. Dann kann aber auch die Reflexion auf den Denkinhalt zunächst nur in der Unterscheidung desselben als That von dem Denken als Thätigkeit bestehen; und es fragt sich daher, ist die Denkthätigkeit wahrnehmbar,

und wie und wodurch ist die Denkthat von der Denkthätigkeit unterscheidbar.

Thätigkeit überhaupt ist nichts andres als Uebergehen aus Thun in That. Soll also der Denkinhalt als That von dem Denken als der ihn setzenden, in ihn übergehenden Thätigkeit unterschieden werden, so muß dies Uebergehen des Thuns als solches von dem Thun und der That selbst unterscheidbar seyn. Das Denken insbesondere ist die substanzielle Thätigkeit, die in ihre Thaten nicht bloß über-, sondern zugleich durch sie hindurchgeht, sich mithin nicht in ihren Thaten erschöpft und selbst zur That sich aufhebt, sondern sie alle als unterschiedene Momente ihrer selbst (als ihre Modificationen) in sich trägt und an sich behält (§. 59. Vgl. §. 2—5.). Ist also das Denken selbst wesentlich Thätigkeit, Uebergehen in Gedanken, so muß mit der Vollziehung jener Unterscheidung zugleich das Denken selbst als Denken, als Thätigkeit, sich in sich selber gegenständlich werden. Denn jenes Uebergehen aus Thun in That ist eben das Denken selbst; und zugleich ist es dasselbe Denken, das sein Uebergehen aus Thun in That, mithin sich selbst von seinem Thun und seiner That unterscheidet; folglich hat es damit nothwendig sich selber als Denken gegenständlich vor sich. Soll mithin jene Unterscheidung möglich seyn, so muß es auch möglich seyn, daß das Denken sich selber als Denken gegenständlich werde. Mit der Unterscheidung des Denkinhalts als der That von dem Denken als der ihn setzenden und in ihn übergehenden Thätigkeit ist sonach die Reflexion des Denkens nicht mehr bloß auf den Denkinhalt, sondern nothwendig zugleich auf das Denken selbst als Denken gerichtet, — d. h. das Bewußtseyn erhebt sich damit zum Selbstbewußtseyn. Denn das Selbstbewußtseyn ist eben nur das Sich-selber-Denken des Denkens als Denkens, als Thätigkeit, die zwar in ihre Thaten selbst übergeht, zugleich aber, durch sie hindurchgehend, sie nicht nur von einander, sondern auch sich selbst von ihnen unterscheidet, und kraft dieser Selbstunterscheidung nicht nur sich selber, sondern auch ihre Thaten gegenständlich vor sich hat. Erst damit ist und faßt sich das Denken als das, was es in Wahrheit ist, als das, wodurch es Denken ist. Denn erst damit ist es nicht (wie die Pflanze) bloße Substanz, sondern die ihre Thaten (Modificationen) selbstthätig begränzende und bestimmende,

sie von einander und zugleich von ihnen sich selber selbst-thäthig unterscheidende, sich selber gegenständliche Substanz, die als solche auch ihre Modificationen gegenständlich vor sich hat. Erst damit ist es das wahre Subjekt seiner Gedanken, d. h. nicht mehr die bloße Form oder das Substrat derselben, das wohl die Gedanken gegenständlich vor sich hat, das aber nicht sich selber als es selbst, gegenüber den Gedanken, sondern nur an und in den Gedanken, als deren Form und Träger sich gegenständlich ist; jetzt ist es vielmehr das Ich im eigentlichen, engern Sinne, das Subjekt-Objekt, das sich selber gegenständlich, sich selber als Objekt von sich selbst als Subjekt unterscheidet, und in dieser Selbstunterscheidung sich selber faßt als es selbst in seiner für sich seyenden Bestimmtheit, gegenüber und unabhängig von den Gedanken.

§. 62. Von der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns ist sonach die Möglichkeit jener Unterscheidung des Denkinhalts oder der Denkthat von dem Denken oder der Denkthätigkeit, und damit die Entscheidung unserer Frage, ob der Proceß der Causalität, dessen Resultat die Wahrnehmung ist, empirisch gewußt werden könne, abhängig. Wie aber ist das Selbstbewußtseyn möglich? Wie kann das Denken sich selber als Denken gegenständlich werden, wie kann es sich als Objekt, von sich als Subjekt unterscheiden? Dieß scheint ja vielmehr ein reiner Widerspruch zu seyn. Denn das Objekt ist ja schlechthin identisch mit dem Subjekt, dasselbige Eine Denken; mithin kann das Subjekt weder das Objekt von sich, noch sich von dem Objekte unterscheiden, da ja damit ein Unterschied zwischen beiden gesetzt wäre, der in dem Einen und selbigen Denken unmöglich ist. Etwas von sich selbst unterscheiden, heißt in der That nur, dasselbe vielmehr als nicht dasselbe denken, eine offenbare contradictio in adjecto.

Dieser Widerspruch ist die Klippe, an der die Philosophie, seitdem sie den Boden des Dogmatismus verlassen, und nicht mehr auf bloße s. g. Thatsachen, sey es der Erfahrung oder des Bewußtseyns, sich aufbauen, sondern das Wissen als Thätigkeit bis in seine letzten Wurzeln verfolgen und aus ihnen hervorgehen lassen will, meist gescheitert ist. Man hat sich zwar auf allerlei Weise zu helfen gesucht. Man hat den Begriff des Wissens an die Spitze gestellt, um aus ihm die Bedingungen sei-

ner Möglichkeit und den Proceß seines Entstehens zu deduciren. Allein damit hat man ohne weiteres nur jenen Widerspruch aufgenommen und willkührlich zum Ausgangspunkte gemacht. Denn der Begriff des Wissens involvirt das Wissen dessen, was Wissen sey, das Sichwissen des Wissens, mithin das Sich-selber-Gegenständlichseyn des Wissens, d. h. denselben Widerspruch, der so eben am Sichdenken des Denkens. — das ohnehin die unumgängliche Voraussetzung des Sichwissens ist — aufgedeckt worden. Man hat das menschliche Ich (Denken) als das Sichselbstsetzende gefaßt, und aus dieser Ursächlichkeit seiner selbst das Selbstbewußtseyn herzuleiten gesucht. Und allerdings ist das sichselbstsetzende Denken, die causa sui, das Durch-und-von-sich-selbst-Seyende, dessen Seyn (Bestimmtheit, Gesetztheit) nur durch seine eigne, unbedingte, voraussetzungslose Selbstthätigkeit ist, als solches zugleich in sich selbst unterschieden, oder vielmehr unterscheidet sich selbst eben in seinem Sichsetzen, als Sichsetzendes von sich selbst als dem gesetzten Sichsetzenden, und ist damit Selbstbewußtseyn. Allein das menschliche Denken ist nun einmal nicht causa sui; es ist als menschliches Denken unmöglich unbedingte, absolute Selbstthätigkeit: so gewiß es menschliches Denken ist, so gewiß eine ihm unabänderliche Bestimmtheit gegenüber der Denkwillkühr schlechthin nicht abzuleugnen ist, so gewiß ist es relatives, durch ein Andres bedingtes Denken.

Gerade diese Ansicht von der unbedingten Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens, welche seit Fichte in der Speculation herrschend geworden, hat die Lösung des vorliegenden Problems unmöglich gemacht. Indem man nämlich zwar ein nothwendiges Handeln des menschlichen Denkens nach ihm selbst unabänderlichen Gesetzen anerkannte, aber die eben damit nothwendig gesetzte Bedingtheit und Beschränktheit desselben ableugnete, verkannte man zugleich, daß das menschliche Denken eben als nothwendiges Denken schon in sich selbst nothwendig unterschieden ist. Denn nothwendiges Denken kann es nur seyn in Beziehung auf ein willkührliches Denken; die Denknothwendigkeit ist nur möglich in Beziehung auf eine von ihr unterschiedene Denkwillkühr. Diese Beziehung ist nothwendig eine immanente: das nothwendige Denken ist nur ein nothwendiges als an ihm selbst bezogen auf ein willkührliches. Nun kann aber gerade nur ein nothwendiges, bedingtes Denken ein willkührliches seyn,

oder was dasselbe ist, jedes willkührliche Denken muß als solches zugleich in ihm selbst unterschieden, ein nothwendiges, bedingtes Denken seyn, denn ein willkührliches Denken ohne eine zugleich ihm immanente unabänderliche (nicht von ihm selbst gesetzte) Denknothwendigkeit, der gegenüber es willkührlich handelt, von der es als willkührliches Denken abweicht, wäre kein willkührliches Denken; es wäre vielmehr das schlechthin freie, absolute Denken, das der Unterschied der Nothwendigkeit und Willkühr gar nicht berührt. Umgekehrt muß gleichermaßen jedes nothwendige bedingte Denken zugleich in sich unterschieden, und damit zugleich ein willkührliches seyn. Denn um diesen wichtigsten Punkt unserer Untersuchung noch einmal darzulegen, Denken überhaupt ist es nur, sofern es Gedanken hat und sich ihrer bewußt ist, nothwendiges Denken mithin nur, sofern es seiner nothwendigen Gedanken sich bewußt ist. Dieß aber ist nur möglich, sofern es die nothwendigen von den willkührlichen Gedanken unterscheidet. Letztere aber können nicht andre, fremde, sondern nur seine eignen Gedanken seyn, weil es eines fremden willkührlichen Gedankens sich nur bewußt zu seyn, ihn als willkührlich nur zu fassen vermag, indem es ihn zu seinem eignen Gedanken macht und ihn an seine eigenen nothwendigen Gedanken haltend, erkennt, daß er von diesen abweicht. Aber auch abgesehen von dem Bewußtseyn, ist jedes nothwendige Denken nothwendig zugleich in sich unterschieden ein willkührliches oder hat das Vermögen willkührlicher Gedanken, weil es ohne den ihm immanenten Unterschied gegen die Denkwillkühr nicht nothwendiges, sondern wiederum das von diesem Unterschiede nicht berührte, schlechthin freie, absolute Denken wäre. Mit Einem Worte: Nothwendigkeit und Willkühr gehören nothwendig als immanente Momente in Einem und demselben Denken zusammen, weil die Willkühr als Abweichung von einer ihr äußerlichen Nothwendigkeit gar nicht Willkühr, und die Nothwendigkeit als Gegensatz gegen eine ihr äußerliche Willkühr nicht Nothwendigkeit wäre.

Giebt es also im und für das menschliche Denken eine Denknothwendigkeit, ist es nothwendiges Denken, so ist es eben damit von ihm selbst und in sich selbst unterschieden als nothwendiges und willkührliches Denken; und nur weil es schon in sich selbst als Denken, abgesehen von den Gedanken, unterschieden

ist, vermag es sich selber von sich selber zu unterscheiden, und so sich selber als Denken gegenständlich zu werden.

Die unterscheidende Thätigkeit des Denkens nämlich geht stets Hand in Hand mit seiner die Gedanken setzenden, in sie über- und durch sie hindurchgehenden Thätigkeit: nur dadurch, daß es die Gedanken, indem es sie setzt, von einander unterscheidet, sie in sich begränzt und besondert, sind sie Gedanken; nur in und kraft dieses permanent thätigen Unterscheidungsvermögens ist das Denken Denken. Diese unterscheidende Thätigkeit ist schlechthin dieselbe in dem nothwendigen wie in dem willkührlichen Denken: jedes von beiden ist nur Denken, sofern es seine Gedanken, indem es sie (mit oder ohne Mitwirkung eines Andern) setzt, zugleich von einander und zwar auf dieselbe regelmäßige Weise, gemäß nämlich den Kategorieen, unterscheidet. Folglich ist die unterscheidende Thätigkeit die stets sich selbst gleiche, mit sich identische Denkthätigkeit, und als solche unterschieden von der nothwendigen wie von der willkührlichen Denkthätigkeit, weil eben diese beiden von einander wie in sich selbst unterschiedene, nicht sich gleich bleibende Thätigkeiten, sondern in mannichfaltiger, unregelmäßiger Weise thätig sind. Von ihnen und ihrer unterschiedenen Thätigkeit unterscheidet die unterscheidende Thätigkeit, eben weil sie dieß ist, nothwendig sich selber. Damit werden ihr jene beiden nothwendig gegenständlich. Nun ist sie aber zugleich in beiden nur immanent, und nur in und kraft dieser Immanenz kann sie thätig seyn, weil sie Gedanken haben muß, um sie unterscheiden zu können. Folglich wird die unterscheidende Thätigkeit, indem sie das willkührliche und nothwendige Denken von sich unterscheidet und beide ihr gegenständlich werden, in ihnen zugleich sich selber gegenständlich. Oder was dasselbe ist, dem willkührlichen wie dem nothwendigen Denken wird die in beiden identische unterscheidende Denkthätigkeit gegenständlich, weil und sofern beide von einander unterschieden sind, und kraft dieser Unterschiedenheit dem Einen das Thun des Andern gegenständlich ist. Indem damit jedes im Andern dieselbe unterscheidende Denkthätigkeit vor sich hat, so ist eben damit diese unterscheidende Thätigkeit sich selber gegenständlich. Sie aber ist die Grund- und Urthätigkeit, die Substanz alles Denkens; und in ihrer Gegenständlichkeit vor sich selber, in ihrem Sich-selbst-Er-

fassen im Unterschiede von dem die Gedanken erst setzenden (nothwendigen und willkührlichen) Denken wie von allen Gedanken und deren Objekten ist sie das Subjekt-Objekt, die Ichheit, durch welche das Denken wiederum von jeder andern bloß substanziellen Thätigkeit unterschieden ist.

Das Ich ist in der That gar nichts andres als das Denken, sofern es wesentlich Unterscheiden und in diesem Unterscheiden sich selber gegenständlich ist, d. h. sofern es einerseits nicht nur die Gedanken und ihre Objekte von einander wie vom Denken und damit von sich (dem Ich) selber, sondern auch jede andere Denkthätigkeit (das Empfindungs- und Gefühlsvermögen, das Wahrnehmungs-, Anschauungs-, Vorstellungs-, Begriffsvermögen, Gedächtniß, Einbildungskraft, Willen, Vernunft —) von sich als der unterscheidenden Denkthätigkeit selber unterscheidet, und doch zugleich andrerseits in allen Denkthätigkeiten und damit in den von ihnen gesetzten Gedanken immanent ist. Will man diese unterscheidende Denkthätigkeit, diese substanzielle Urthätigkeit des Denkens Verstand nennen, so ist das Ich eben nur der sich selber gegenständliche, selbstbewußte und damit sich selber verstehende Verstand.

§. 63. Mit der Möglichkeit des menschlichen Selbstbewußtseyns ist zugleich die Möglichkeit jenes Vermögens der Selbstbestimmung dargethan, durch welche das Denken sich entscheidet, ob es auf nothwendige oder willkührliche Weise thätig seyn will (§. 19.), — d. h. es ist zugleich der Widerspruch, welchen der Begriff der Selbstbestimmung in seiner abstrakten Fassung involvirt, gehoben. Denn ist dem Ich die nothwendige wie die willkührliche Denkthätigkeit in ihrer Unterschiedenheit von einander wie von ihm selbst gegenständlich, und kann jede von beiden nur Gedanken produciren kraft der unterscheidenden Denkthätigkeit (d. i. der Ichheit), so ist, nachdem das Denken zum Selbstbewußtseyn gekommen und sich als Ich gefaßt hat, nothwendig auch das Ich die bestimmende Macht über die Ausübung jener beiden Denkthätigkeiten. Nur versteht sich eben darum von selbst, daß von jener Selbstbestimmung erst die Rede seyn kann, nachdem das Denken zum Selbstbewußtseyn, zur Ichheit gelangt ist. Ist also das Selbstbewußtseyn nicht unmittelbar mit dem menschlichen Denken gegeben, so kann auch die Selbstbestim-

mung erst auf derjenigen Stufe der Entwickelung des Denkens eintreten, auf welcher das Denken zum Selbstbewußtseyn sich erhebt.

§. 64. Nun ergiebt sich aber aus dem Obigen von selbst, daß das Selbstbewußtseyn, sofern es nur kraft der Unterschiedenheit und unterschiedenen Thätigkeit des nothwendigen und willkührlichen Denkens möglich ist, nothwendig auch die Thätigkeit beider zu seiner Voraussetzung hat. Beide müssen bereits thätig gewesen seyn, bereits Gedanken producirt und dieselben kraft des ihnen immanenten Unterscheidungsvermögens von einander unterschieden haben, ehe jedem von beiden im andern die ihnen gemeinsame, in beiden identische Unterscheidungsthätigkeit gegenständlich werden, oder was dasselbe ist, ehe die in beiden sich gleichbleibende Unterscheidungsthätigkeit sich von beiden selbst unterscheiden kann. Denn letztere existirt und vollzieht sich eben nur als immanent in der Gedanken producirenden Thätigkeit des nothwendigen und willkührlichen Denkens, und ist von beiden nur unterschieden durch die besondere Weise der Thätigkeit derselben; diese aber zeigt sich nur, indem beide thätig sind, kann also nur mit und nach ihrer Thätigkeit unterschieden werden. Die Gedanken producirende wie die sie unterscheidende Thätigkeit müssen mithin beide sich schon vollzogen haben, ehe sie durch letztere als Thätigkeiten von einander unterschieden werden können. Das nothwendige wie das willkührliche Denken ist mithin anfänglich ohne Selbstbewußtseyn thätig. Nun hat aber, wie gezeigt, die willkührliche Denkthätigkeit wiederum ihrerseits das nothwendige Denken und dessen Thätigkeit zu ihrer Voraussetzung (§. 28.). Folglich durchläuft das menschliche Denken, ehe es zum Selbstbewußtseyn kommt, nothwendig drei unterschiedene Thätigkeitsweisen, welche als auf einander folgend und aus einander hervorgehend, drei unterschiedene Entwickelungsstufen genannt werden können. Das erste Moment ist die Thätigkeit des Denkens, sofern es als nothwendiges Denken (im Zusammenwirken mit den Dingen an sich) zunächst nur überhaupt Gedanken producirt, — die Stufe des bloßen Empfindens, Fühlens und Wahrnehmens. Das zweite Moment ist die Thätigkeit desselben, sofern es als Unterscheidungsvermögen überhaupt die gewonnenen Gedanken (Wahrnehmungen) von einander wie von sich (dem

Denken) unterscheidet, und dieselben damit zu seinen Vorstellungen erhebt, — die Stufe des Bewußtseyns oder der Reflexion auf den Denkinhalt. Das dritte Moment endlich die Thätigkeit des Denkens, sofern es als willkührliches Denken die gewonnenen Vorstellungen des nothwendigen Denkens beliebig verändert, trennt und verknüpft 2c., und die so producirten willkührlichen Gedanken von einander wie von den nothwendigen unterscheidet. Damit erst sind die Prämissen gegeben, die das Denken bedarf, um in seiner substanziellen Causalität, als unterscheidende wie als Gedanken producirende Thätigkeit, sich selber gegenständlich zu werden. Denn erst damit kann die im nothwendigen wie im willkührlichen Denken auf gleiche Weise thätige, mit sich identische Unterscheidungsthätigkeit sich selber von dem willkührlichen wie von dem nothwendigen Denken unterscheiden, und so nicht nur die letzteren beiden ihr, sondern auch in ihnen sie sich selber gegenständlich werden.

Anmerk. Jene drei Entwickelungsstufen des Selbstbewußtseyns lassen sich auch empirisch bei sorgfältiger Beobachtung der geistigen Entwickelung des Kindes von seiner Geburt ab bis zu dem Punkte, da es als selbstbewußter Mensch sich ein bestimmtes Verhältniß zur Außenwelt zu geben beginnt, klar und deutlich unterscheiden. Dabei versteht sich von selbst, daß es sowohl auf der Entwickelungsstufe des bloßen Empfindens und Wahrnehmens wie auf der des Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns wiederum graduelle Unterschiede hinsichtlich der Stärke der Empfindung wie der Bestimmtheit der Gedanken und der Deutlichkeit der Unterscheidung giebt, d. h. daß auf jeder Entwickelungsstufe ein graduelles Fortschreiten von relativer Dunkelheit und Unbestimmtheit zu größerer Klarheit und Deutlichkeit des Denkens stattfindet. Denn durch Aufmerksamkeit und vielfache Wiederholung des Aktes der Unterscheidung gewinnt die Unterscheidung selbst und damit die unterschiedenen Gedanken und damit das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn nothwendig an Klarheit, Bestimmtheit und Gewißheit. —

§. 65. Jetzt erst läßt sich die Frage, von der wir ausgingen, beantworten, die Frage nämlich, ob der Proceß der Causalität, das Zusammenwirken des menschlichen Denkens mit den Din-

gen an sich, dessen Wirkung nnd Resultat die Wahrnehmung ist, selbst sich wahrnehmen lassen, empirisch gewußt werden könne, — ob also das empirische Wissen sich selbst als empirisches Wissen zu erkennen vermöge.

Durch die obige Erörterung über die Entstehung und das Wesen des Selbstbewußtseyns ist die Frage implicite mit Ja beantwortet. Denn im Selbstbewußtseyn ist dem Ich nicht nur es selbst, sondern auch die Thätigkeit des nothwendigen (wahrnehmenden, objektiven) Denkens in der Unterschiedenheit ihrer Momente wie im Unterschiede vom willkührlichen Denken immanent gegenständlich. Das selbstbewußte Ich unterscheidet nicht nur sich selbst von der Gedanken producirenden Thätigkeit des nothwendigen Denkens, sondern auch innerhalb der Gedankenproduction desselben unterscheidet es die Affektion oder die Empfindung und das Gefühl von der erst nach und aus ihnen entstehenden Wahrnehmung, und wiederum die bloße Wahrnehmung von der Anschauung. In dieser Unterscheidung tritt dem Ich und seiner Thätigkeit die Affektion wie die Wahrnehmung als ein Besonderes gegenüber. Nun sind aber letztere beiden (wie überhaupt jeder Gedanke — S. 111.) selbst wiederum nur Thätigkeiten; und sofern sie ohne bewußtes Zuthun des Ichs vorhanden, dem Ich als gegebene erscheinen, haben sie für dasselbe die Bedeutung eines reellen Seyns. Indem sie also dem Ich gegenübertreten, zugleich aber mit ihm immanent zusammen sind, so treffen eben damit die ideelle Thätigkeit des Ichs und die reelle Thätigkeit der Affektion und Wahrnehmung als unterschiedene, besondere Thätigkeiten auf einander. Damit entsteht nothwendig eine neue Affektion im Ich und daraus weiter eine neue Wahrnehmung, deren Objekt eben die ursprüngliche Affektion, die ursprüngliche Wahrnehmung selbst ist, d. h. die Affektion und die Wahrnehmung werden vom Ich wahrgenommen und durch ihre Unterscheidung von einander zum Bewußtseyn gebracht. Nun ist aber die Affektion nur das Zusammentreffen der Denkthätigkeit mit der von ihr unterschiedenen, selbstständigen Thätigkeit eines reellen Seyns. Folglich wird mit der wahrgenommenen Affektion auch dieses Zusammentreffen und jede der zusammentreffenden Thätigkeiten als Thätigkeit wahrgenommen. Ihr Zusammentreffen ist nun aber wiederum nur ihr Uebergehen in die Wahrnehmung als in ihre Wirkung. Denn das Zusammentreffen zweier unterschiedener

Thätigkeiten ist, wie gezeigt, das Wesen und der Begriff der Ursache, die als solche nothwendig eine Wirkung hat (§. 59.). Folglich wird in der Wahrnehmung der Affektion der ganze Proceß der Causalität, dessen Resultat die Wahrnehmung ist, mit wahrgenommen.

Nur aber auf der Stufe des Selbstbewußtseyns kann dem Ich dieser Proceß der Causalität zum Bewußtseyn kommen. Und auch hier muß er ihm nicht zum Bewußtseyn kommen, sondern nur wenn das Ich kraft seiner Selbstbestimmung seine Aufmerksamkeit auf den Entstehungsproceß seiner Wahrnehmungen richtet, nimmt es denselben wahr. Denn an sich ist das Ich nur Sichunterscheiden von allen seinen Gedanken und deren Objekten wie von allen seinen Denkthätigkeiten und ihren Thaten. In diesem Sichunterscheiden kommt auf der einen Seite das Ich, auf der andern die Gesammtheit seiner Gedanken und Denkthätigkeiten zu stehen. Innerhalb dieser Gesammtheit wogen die mannichfaltigen Gedanken (Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen, Erinnerungen) und die sie hervorbringenden Thätigkeiten durch einander, und ziehen bald schneller, bald langsamer, ohne Regel und Ordnung an dem Ich vorüber. Dieß ist der Zustand des Ichs, in welchem es als Ich schlechtweg, ohne alle nähere Bestimmtheit, als allgemeines Centrum des Geistes im Unterschiede von allen seinen besondern Gedanken und Denkthätigkeiten sich befindet, der Zustand der Ruhe, des bloßen Seyns, in welchem es, wie man zu sagen pflegt, sich seinen Gedanken überläßt, d. h. in welchem es, anstatt in eine seiner bestimmten Thätigkeiten einzugehen und sie auf bestimmte Gedanken zu richten, oder was dasselbe ist, anstatt die bestimmende Macht über seine Gedanken und seine Thätigkeiten auszuüben, dem Spiele derselben gleichsam nur zusieht. In diesem Zustande hat es auch nur eine Art von Gesammtbewußtseyn, in welchem jede seiner Thätigkeiten, jeder seiner Gedanken nur als Moment des Ganzen, im Ganzen immanent ist. Aus diesem Zusammen tritt nur dasjenige in seiner Bestimmtheit und Besonderheit als Einzelnes hervor, auf welches das Ich reflektirt, d. h. welches es aus jener Gesammtheit ausdrücklich aussondert und als bestimmtes Objekt sich selber als dem allgemeinen Subjekte gegenüberstellt. Was es so gleichsam vor sich hinstellt, sistirt, fixirt, das kann dann auch von ihm ganz wie ein reeller, äußerer Gegenstand betrachtet, untersucht, beobachtet wer-

den. Auf diese Weise kann es also auch seine eignen Thätigkeiten zum Gegenstande seines Wahrnehmens und Erkennens machen. Mithin kann es auch jenen Proceß, durch welchen die Wahrnehmung eines äußern Gegenstandes zu Stande kommt, sehr wohl erkennen, aber nur, wenn es ausdrücklich auf ihn reflektirt.

§. 66. Das Selbstbewußtseyn überhaupt, das Selbstbewußtseyn des einzelnen Subjekts, ist daher von dem Sich-selber-Wissen des empirischen Wissens wohl zu unterscheiden. Jeder selbstbewußte Mensch weiß zwar nothwendig, daß er empfindet, fühlt, wahrnimmt; schon in der Empfindung selbst giebt sich ihm das reelle, äußere Daseyn kund, und bereits auf der Stufe des Bewußtseyns kommt es ihm zum Bewußtseyn. Aber ohne jene ausdrückliche Reflexion auf die Entstehung seiner Empfindungen, Gefühle, Wahrnehmungen 2c., weiß er wohl, daß er empfindet, daß es ein reelles Seyn außer seinem Denken giebt, aber nicht woher er empfindet, wodurch seine Wahrnehmungen entstehen und ihm das reelle Seyn zum Bewußtseyn kommt, und mithin auch nicht wodurch die nothwendigen Gedanken von den willkührlichen, die Anschauungen von den Erinnerungeu, die Vorstellungen von den Begriffen sich unterscheiden. Aus jenem unbestimmten, unklaren Gesammtbewußtseyn treten ihm vielmehr immer nur diejenigen einzelnen Objekte, diejenigen einzelnen Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen, vor sein Ich, welche auf Veranlassung des äußern reellen Seyns oder der bloßen zufälligen Ideenassociation aus der Gesammtmasse sich loslösen, oder zu bestimmten praktischen Zwecken vom Ich fixirt werden. Das gemeine Selbstbewußtseyn, das praktische Ich, reflektirt nicht auf sich und seine Thätigkeiten, sondern höchstens auf seine Gedanken, Gefühle, Erinnerungen. Es geht auf in der Beschäftigung mit dem Einzelnen, mit dem Inhalt seines Wissens, ohne sich um das Wissen selbst zu bekümmern. Von seinen eignen Thätigkeiten, von seinen Geistesvermögen und deren Wirkungsweise hat es daher keine bestimmte Anschauung, sondern nur jenes allgemeine, unklare Gesammtbewußtseyn. Dieß ist der gewöhnliche Zustand aller Menschen, die eben nur wissen, was sie wissen, ohne auf ihr Wissen zu reflektiren. Die Reflexion darauf ist durchaus ein Akt der Selbstbestimmung des Ichs, zu welchem es zwar auf allerlei Weise (insbesondere durch wiederholt bemerkte Irrthümer,

in dem, was es zu wissen vermeinte) veranlaßt werden kann, der aber kein nothwendiger Akt des Ichs, kein allgemeiner Akt alles menschlichen Denkens ist.

Mit diesem Akte entstehen nun aber erst die s. g. (empirischen) Wissenschaften. Denn mit ihm sondert sich erst bestimmt der nothwendige Gedanke, das nothwendige objektive Denken von dem willkührlichen, subjektiven, von der Einbildungskraft und der bloßen Meinung, ab; mit ihm erst scheidet sich die Wahrnehmung von der Empfindung und dem Gefühle, und wiedernm innerhalb der Wahrnehmung die Anschauung von der Vorstellung und vom Begriffe; mit ihm erst wird der Zusammenhang zwischen den Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen wahrgenommen; mit ihm erst kommt die Ordnung der Dinge gemäß ihren Begriffen, d. h. nach Gattungeu, Arten, Geschlechtern, sowie ihr Zusammenhang, in welchem sie gemäß dem Verhältnisse des Grundes, der Substanz und der Causalität zu einander stehen, zum klaren, bestimmten Bewußtseyn. Das so sich seiner bewußte, geordnete, in sich zusammenhängende, nach den Verhältniß-Kategorieen der Wesenheit, des Grundes, der Substanz und der Ursache gegliederte, d. h. das systematisirte Wissen ist im Allgemeinen der Begriff der Wissenschaft.

§. 67. Entsteht die empirische Wissenschaft nur durch einen Akt der Selbstbestimmung des Ichs auf der Stufe des Selbstbewußtseyns, so erklärt sich zunächst von selbst, wie nicht bloß einzelne Menschen, sondern ganze Völker Jahrhunderte lang fortleben können, ohne ihr Wissen (das gemeine Bewußtseyn) zur Wissenschaft zu erheben.

Beruht die empirische Wissenschaft auf dem reflektirenden Selbstbewußtseyn, beginnt sie in und mit der Reflexion auf das Wissen oder auf dasjenige, was das gemeine Bewußtseyn zu wissen meint, so folgt ferner von selbst, daß sie sich nicht nach Wesen und Inhalt, sondern nur dem Grade und der Form nach von dem gemeinen, unreflektirten empirischen Wissen unterscheidet. Denn auch letzteres kann natürlich nur Wissen seyn und heißen, nicht sofern es in Irrthümern befangen, sondern im Bewußtseyn wirklicher Wahrnehmungen, objektiver Gedanken, d. h. in Erkenntnissen besteht. Auch in letzterem nothwendig ist dieselbe Ordnung, derselbe Zusammenhang, wenn auch noch so unbestimmt und undeutlich, an sich immanent: denn sie ist die Ordnung der Ob-

jekte, der Dinge selbst. Der Inhalt des Wissens ist mithin wesentlich derselbe. Der Unterschied fällt zunächst in den Grad der Bestimmtheit, Deutlichkeit und Gewißheit, mit der gewußt wird. Die Ordnung der Dinge nämlich, der Zusammenhang des Gewußten, kommt in dem Ich des gemeinen Bewußtseyns entweder gar nicht oder bloß theilweise zur klaren, bestimmten Anschauung, weil dasselbe nur auf die einzelnen Objekte in ihrer Einzelheit, oder doch nur auf den Zusammenhang derselben mit andern einzelnen, nicht aber auf die Ordnung als Ordnung, auf den Zusammenhang als Zusammenhang reflektirt. Darum bleibt ihm der Zusammenhang als solcher, der allgemeine Zusammenhang, die allgemeine Ordnung, nur Moment jenes unbestimmten Gesammtbewußtseyns, das es von seinem Wissen überhaupt hat. Mithin unterscheidet sich die empirische Wissenschaft von dem unmittelbaren empirischen Wissen zuvörderst durch den höheren Grad der Bestimmtheit und Klarheit, mit der sie die Ordnung der Dinge als Ordnung, ihren Zusammenhang als Zusammenhang sich zum Bewußtseyn gebracht hat und darzulegen vermag.

Dieser höhere Grad hängt aber zugleich ab von der größeren Schärfe und Genauigkeit der Unterscheidung, mit der nicht bloß ein beschränkter Kreis, sondern womöglich die Gesammtheit der Dinge oder doch alle Dinge derselben Gattung von einander unterschieden werden. Denn je schärfer die Unterscheidung derselben, desto bestimmter wird nothwendig auch Ordnung und Zusammenhang unter ihnen erkannt. (Daher die große Bedeutung guter und zweckmäßiger Instrumente.) Mithin unterscheidet sich die empirische Wissenschaft auch durch den höheren Grad der Genauigkeit, mit der sie jedes Einzelne, wie durch die größere Fülle des Einzelnen, das sie erkennt.

Weil aber ihr Gegenstand nicht das Einzelne selbst, sondern vielmehr die begriffliche (generische) Ordnung desselben und sein Zusammenhang nach Grund, Substanz und Ursache (seine genetische Ordnung) ist, so unterscheidet sie sich eben damit auch der Form nach von dem unreflectirten empirischen Wissen. Letzteres weiß wohl von diesem und jenem Einzelnen auch die Ordnung (Gattung), der es angehört, den Zusammenhang, in dem es steht. Aber weil ihm Ordnung und Zusammenhang nur das Beiläufige, das Einzelne die Hauptsache ist, so ist auch nicht

jenes, sondern vielmehr dieses das leitende Princip seines Erkennens, nach welchem sein ganzes Wissen sich gestaltet. Ist nun Ordnung und Zusammenhang insofern begrifflich ein Allgemeines, als es das den einzelnen Dingen Gemeinsame, sie in sich Befassende ist, so wird das unreflektirte empirische Wissen demgemäß eine Gestalt erhalten, in welcher das Einzelne gleichsam den Mittelpunkt oder Vordergrund, das Allgemeine die Peripherie oder den Hintergrund bildet. Die empirische Wissenschaft dagegen, weil Gegenstand, Zweck, Princip ihres Forschens und Erkennens die Ordnung und der Zusammenhang ist, giebt ihrem Wissen nothwendig die gerade entgegengesetzte Form: ihr ist das Allgemeine der Mittelpunkt, um den das Einzelne im Kreise sich herumordnet und der alles Einzelne wie das Centrum die Peripherie bestimmt.

§. 68. Die bestimmende Macht des Allgemeinen über das Einzelne, welche sonach das Allgemeine in der empirischen Wissenschaft zunächst um der Form ihres Wissens willen erhält, wird nun aber von derselben nothwendig und unwillkührlich auf den Inhalt ihres Wissens übertragen. Ordnung nämlich nach der Kategorie der Wesenheit (also nicht bloß räumliches und zeitliches Beisammenseyn) ist nur denkbar, sofern das Wesentliche, d. h. das objektiv allgemeine, der Gattungsbegriff, als die bestimmende Macht über die einzelnen Exemplare oder sofern alle einzelnen Dinge als bestimmt durch ihre Gattungsbegriffe gefaßt werden. Und soll diese generische Ordnung zugleich eine genetische seyn, d. h. soll der Zusammenhang der Dinge nach den Kategorieen des Grundes, der Substanz und der Ursache eine wesentliche, allgemeine Bestimmung seyn, so muß auch die Thätigkeit der Dinge, mag sie in der Weise des Grundes oder der Substanz oder der Ursache wirksam seyn, wiederum gedacht werden als bestimmt durch das Allgemeine, Wesentliche in den Dingen. Indem also die empirische Wissenschaft ihren Inhalt in jener Form, als generisch und genetisch geordnet, vorstellt, so faßt sie eben damit das objektiv Allgemeine als das die einzelnen Dinge Bestimmende; und will sie die generische und genetische Ordnung der Dinge darlegen, so muß sie das Allgemeine als die bestimmende Macht über das Einzelne betrachten. So gefaßt, d. h. in das Verhältniß des Grundes,

der Substanz, der Ursache zum Einzelnen gesetzt, ist nun aber das Allgemeine nichts andres als der Begriff des Gesetzes. Mit dieser Fassung des Allgemeinen löst sich mithin der empirischen Wissenschaft die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge auf in einen Complex von Gesetzen, welche zunächst nothwendig in zwei Arten, in Ordnungs- und Zusammenhangsgesetze oder besser in Begriffs- und Causalgesetze zu unterscheiden sind.

Das Begriffsgesetz ist nämlich nichts andres als der allgemeine Begriff, z. B. der Pflanze, sofern derselbe als die bestimmende Macht gefaßt wird, durch welche jede einzelne Pflanze als wesentlich identisch mit allen andern Pflanzen wie als wesentlich unterschieden von allen Thieren oder Menschen gesetzt ist. Das Begriffsgesetz geht mithin zunächst nur das unmittelbare Seyn der Dinge an: sofern die einzelnen Dinge nach Gattungen und Arten (nach Begriffen) wesentlich identisch und unterschieden sind, so stehen sie, sobald der Begriff als das sie Bestimmende gefaßt wird, nothwendig unter gewissen Begriffsgesetzen: sie sind nach Arten und Gattungen wesentlich gleich und unterschieden, weil sie durch das ihnen immanente Gesetz so und nicht anders bestimmt sind. Soviel Gattungen und Arten von Dingen es giebt, so viel Begriffsgesetze muß es geben.

Aber die Dinge sind nicht nur, sie werden auch, d. h. sie verändern sich, sie entstehen, sie vergehen, und zwar durch immanente Thätigkeit. In dieser Thätigkeit sind sie aber auch gegenseitig auf einander thätig. Denn als bestimmte, begränzte Dinge begränzen sie sich gegenseitig; ihre Gränzen und damit ihre Thätigkeiten fallen in einander, treffen zusammen, und in diesem Zusammentreffen wirken sie auf einander ein: ihre Thätigkeit ist zugleich Causalität. Sofern sie nun aber nach Begriffen unter einander geordnet, wesentlich gleich und unterschieden sind, so sind auch ihre immanenten (substanziellen) wie ihre transeunten (causalen) Thätigkeiten nothwendig begrifflich identisch und resp. unterschieden. Es giebt allgemeine Thätigkeitsweisen, in denen alle Dinge, die unter denselben Begriff fallen, in sich und resp. auf andre thätig sind; und gemäß diesen allgemeinen Thätigkeitsweisen stehen die Dinge unter einander in einem begrifflich bestimmten Zusammenhange der Causalität (im weiteren Sinne des Worts, in welchem es Grund, Substanz und Ursache

unter sich befaßt). Indem nun die empirische Wissenschaft dieses in den Thätigkeiten der Dinge immanente Allgemeine heraushebt und es als das Wesentliche von den unwesentlichen Thätigkeiten unterscheidet, und indem sie weiter dieß Allgemeine als das die besonderen Thätigkeiten der einzelnen Dinge desselben Begriffs Bestimmende betrachtet, so faßt sie dasselbe eben damit als das Gesetz, nach welchem diejenige Thätigkeit, kraft deren alle Dinge Einer und derselben Gattung zu Dingen dieser Gattung werden und als Dinge derselben Gattung auf wesentlich gleiche Weise sowohl sich selbst verändern wie auf andre verändernd einwirken, sich vollzieht. Ein solches Gesetz, durch welches die Causalität der Dinge im weiteren Sinne bestimmt wird, heißt füglich ein Causal-Gesetz.

So mannichfaltige Gattungen und Arten von Dingen es giebt, so mannichfaltige Causalgesetze muß es sonach geben. (Das Gesetz der Schwere z. B. ist ein solches Causalgesetz, nach welchem die wesentlich identische, allgemeine Thätigkeit aller Dinge, die unter den Begriff der Körperlichkeit oder der materiellen, Dingheit zusammenfallen, sich vollzieht. Daß alle Metalle im Feuer schmelzen, ist ebenfalls ein Causalgesetz der geologischen Natur: denn es drückt die allgemeine Thätigkeitsweise aus, in welcher die Wärme auf eine bestimmte Gattung geologischer Körper einwirkt). Wie aber die Causalität überhaupt sich begrifflich als Grund, Substanz, und Ursächlichkeit im engern Sinne unterscheidet (§. 59.), so müssen auch unter den mannichfaltigen Causalgesetzen drei unterschiedene Arten, nämlich Causalgesetze des Grundes, der Substanz und der Ursächlichkeit sich unterscheiden lassen. (Das Gesetz der Schwere z. B. ist ein Causalgesetz des Grundes, weil die Wirksamkeit der Schwere immer zugleich in ihrer Wirkung ganz und gar aufgeht. Zwei Dinge können freilich auch bloß durch ihre Schwere auf einander thätig seyn, womit die Schwere als Ursache im engern Sinne erscheint. Aber auch als solche ist sie nur eine Ursache des Grundes, deren Thätigkeit über ihre That nicht hinausreicht. Vergl. §. 59.). Alle drei Arten gehen aber nicht das unmittelbare Seyn, sondern das Werden und Sichverändern der Dinge an, weil sie eben Gesetze ihrer Thätigkeit, ihres Uebergehens aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn, sind. Dadurch unterscheiden sich die Causalgesetze von den Begriffsgesetzen.

Allein das Seyn aller werdenden Dinge ist immer nur ein Daseyn, ein Gewordenseyn. Die Begriffsgesetze können mithin nicht von den Causalgesetzen getrennt seyn, sondern jene müssen stets in und mit diesen, und diese mit jenen immanent zusammenwirken. Alle Dinge können nur ihrem Begriffe gemäß auf einander thätig seyn, und in ihrer immanenten Thätigkeit werden sie nur das, was ihr Begriff fordert (d. h. als was ihr Begriffsgesetz sie bestimmt). Die Causalgesetze wirken mithin nur gemäß den Begriffsgesetzen; jene sind durch diese bedingt. Aber umgekehrt wird jedes Ding nur das, was es begrifflich ist, durch seine immanente Thätigkeit im (ursächlichen) Zusammenwirken mit andern Dingen, d. h. durch die bestimmende Macht der Causalgesetze. Diese bedingen daher ihrerseits eben so sehr die Wirksamkeit jener. Beide bedingen sich mithin gegenseitig, d. h. sie wirken nur in und mit einander in gegenseitiger Gemäßheit und Uebereinstimmung. Das Produkt dieses Zusammenwirkens ist das Daseyn der Dinge als gesetzmäßige Existenz. Da sie nun aber Gesetze sind und als Gesetze das Seyn und Werden der Dinge bestimmen, so kann auch ihr Zusammenwirken nur ein gesetzliches, einem Gesetze gemäß seyn. Die empirische Wissenschaft, sofern sie einmal das Allgemeine als Gesetz faßt, muß mithin nicht nur Begriffs- und Causalgesetze (Gesetze des Seyns und des Werdens) unterscheiden, sondern beide auch wiederum unter ein höheres Gesetz, nach welchem das Zusammenwirken jener sich vollzieht und zu welchem daher jene nur als immanente Momente sich verhalten, zusammenfassen. Dieß Gesetz kann das Existenzialgesetz genannt werden, sofern es einerseits das Princip der gesetzmäßigen Existenz der Dinge ist, andrerseits in gleicher Art, wie das Daseyn das Seyn und Werden zu seinen Momenten hat, die Gesetze des Seyns und Werdens der Dinge in sich befaßt.

§. 69. Von Gesetzen kann sonach die empirische Wissenschaft nur reden, nachdem sie die Dinge nach ihren Begriffen und ihren unterschiedenen Thätigkeitsweisen bereits erkannt hat. Andrerseits sind die Gesetze zugleich die bestimmenden Principien der Ordnung, die leitenden Normen des Zusammenhangs der Dinge. Denn sind sie die bestimmenden Mächte, durch welche die Dinge theils zu dem werden, was sie begrifflich sind, theils auf we-

sentlich sich gleich bleibende (begriffliche) Weise in sich wie auf einander thätig sind, so bethätigt sich eben in ihnen das Allgemeine, Identische, Eine als das bestimmende Princip des mannichfaltigen Seyns wie der mannichfaltigen Thätigkeit der Dinge. Das Eine aber als bestimmendes Princip des Mannichfaltigen ist der Begriff der Ordnung im allgemeinen Sinne des Worts. Die Gesetze sind mithin zugleich die Mächte, durch welche Ordnung und Zusammenhang unter den Dingen entsteht. Die empirische Wissenschaft muß mithin bereits das Allgemeine, Eine, Identische in dem Seyn und in der Thätigkeit der Dinge erkannt haben, ehe sie dasselbe als Gesetz und damit den Gedanken der Ordnung und des Zusammenhangs der Dinge fassen kann. Der Punkt, auf welchem die empirische Wissenschaft zur Darlegung der Gesetze, der Ordnung und des Zusammenhangs sich erhebt, setzt demnach einen langen Proceß der Entwickelung des empirischen Wissens voraus, den es bereits durchlaufen haben muß, um sich als Wissenschaft auch qualitativ von dem unmittelbaren empirischen Wissen zu unterscheiden.

Auf diesem Punkte nämlich ist die empirische Wissenschaft schon nicht mehr rein empirisch, weil das Gesetz als die das Einzelne bestimmende Thätigkeit des Allgemeinen von ihr nicht wahrgenommen wird und wahrgenommen werden kann. Denn das Allgemeine, der Begriff, ist selbst schon nur insofern eine Wahrnehmung, wiefern in ihm die Unterschiede der Dinge Einer Gattung als wesentlich identisch wahrgenommen werden. Diese identischen Unterschiede werden unter der Kategorie der Identität zusammengefaßt, und damit erst entsteht der Begriff. Die Kategorie aber, die Identität selbst, wird nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur vermittelst der identischen Unterschiede. Schlechthin unmittelbar werden nur die einzelnen Bestimmtheiten der Dinge wahrgenommen. Die erste, durch diese Wahrnehmung und durch die unterscheidende Denkthätigkeit vermittelte, bedingte Wahrnehmung ist die Wahrnehmung der mannichfaltigen Unterschiede jener Bestimmtheiten. Die zweite, wiederum durch diese Wahrnehmung der Unterschiede vermittelte Wahrnehmung ist die Wahrnehmung der mannichfaltigen Unterschiede als wesentlich identisch und resp. unterschieden. Erst die dritte, dadurch wiederum vermittelte Wahrnehmung ist die der Identität und resp. Differenz selbst, d. h. der Begriff.

Eben so wird rein unmittelbar nur die einzelne Thätigkeit (Bewegung, Veränderung) der Dinge wahrgenommen. Die erste, durch diese Wahrnehmung vermittelte Wahrnehmung ist die der Unterschiede dieser Thätigkeiten; dadurch wiederum ist die Wahrnehmung der Unterschiede als wesentlich identischer und resp. verschiedener, und dadurch endlich die dritte Wahrnehmung der Identität und resp. Differenz selbst, d. h. die Wahrnehmung der allgemeinen, begrifflichen Thätigkeitsweise vermittelt (Vgl. §. 52 f.). Der Begriff, das Allgemeine, ist mithin sowohl in Beziehung auf die generische Ordnung wie auf den genetischen Zusammenhang der Dinge eine doppelt und dreifach vermittelte Wahrnehmung. Als Gesetz gefaßt, als die das einzelne Ding und seine Thätigkeit immanent und unmittelbar bestimmende Macht, müßte es dagegen eben so unmittelbar wahrgenommen werden, als die einzelnen Bestimmtheiten und Thätigkeiten der Dinge. Ist dieß unmöglich, weil es einen reinen Widerspruch enthält, so kann auch das Gesetz überhaupt nicht wahrgenommen werden. Und in der That wird auch nach den s. g. Thatsachen des Bewußtseyns kein Mensch behaupten können, daß er das Gesetz, nach welchem z. B. die Pflanze sich als Pflanze bildet und ihre Zweige, Blätter, Blüthen construirt, wahrnehme.

Wie also kommt die empirische Wissenschaft dazu, von Gesetzen zu reden und die Gesetze als ein reell und objektiv Seyendes zu betrachten? Das Bedürfniß der wissenschaftlichen Form, von dem wir ausgingen, giebt ihr offenbar kein Recht dazu. Forderte es nur die Form der Wissenschaft, das Allgemeine als die bestimmende Macht des unter ihm begriffenen Einzelnen zu fassen, so wären die Gesetze nur rein subjektive, dem wissenschaftlichen Denken angehörige Formen. Die Berechtigung, ihnen Realität und Objektivität beizumessen, die Gewißheit dieser Objektivität und Realität kann mithin, wie alle Gewißheit, nur auf der im Denken immanenten Denknothwendigkeit beruhen. Und darauf beruht sie in der That. Sind nämlich die einzelnen Dinge nach Begriffen unterschieden und geordnet, und werden sie doch andrerseits erst das, was ihr Begriff ist, so muß dieses Werden jedes einzelnen Dinges nothwendig durch das Allgemeine seines Begriffs bestimmt seyn. Ohne dieß könnte das einzelne Ding in seiner einzelnen Thätig-

keit des Werdens nur ein schlechthin einzelnes, ein reines Unicum werden, d. h. ohne dieß könnte auch den Begriffen schlechthin keine Realität und Objektivität beigelegt werden. Dann aber auch nicht den Vorstellungen und Anschauungen. Denn die Anschauung des einzelnen Dinges als solchen ist unmöglich, ohne dasselbe von andern zu unterscheiden, d. h. ohne die Wahrnehmung seiner Unterschiede; und die Wahrnehmung der Unterschiede der Dinge wiederum ist unmöglich, ohne die Unterschiede selbst von einander zu unterscheiden, d. h. ohne sie als relativ identisch und relativ unterschieden wahrzunehmen. Kommt also der Vorstellung dieser Identität und Differenz, d. i. dem Begriffe, keine Objektivität zu, so kann auch der Vorstellung der Unterschiede der Dinge, und damit der Anschauung des einzelnen Dinges keine Objektivität zukommen. Alle Gedanken wären mithin rein subjektiver Natur, bloße selbstgemachte Produkte des menschlichen Denkens; es gäbe für das Bewußtseyn überhaupt keine Wahrnehmung, keine nothwendigen, objektiven Gedanken, — was aber der ersten, principalen und principiellen Denknothwendigkeit schlechthin widerspricht. So gewuß mithin die Existenz unmittelbarer nothwendiger, objektiver Gedanken sich nicht bestreiten läßt, so gewiß es Wahrnehmungen giebt, und so gewiß der Begriff selbst eine, wenn auch durch andre vermittelte Wahrnehmung ist; so gewiß muß auch der Begriff zugleich das Gesetz seyn, durch welches die einzelnen unter ihm begriffenen Dinge und ihre Thätigkeiten immanent bestimmt werden.

Sofern nun die empirische Wissenschaft von Gesetzen weiß, und die Ordnung und der Zusammenhang der Dinge ihr nur der Complex der gesetzmäßig zusammenwirkenden Begriffs- und Causalgesetze ist, ist ihr Wissen auch nach Inhalt und Qualität von dem unreflektirten empirischen Wissen des gemeinen Bewußtseyns unterschieden. Denn letzteres weiß nicht nur nichts von Gesetzen, sondern sein ganzes Wissen hat die Bestimmtheit, rein empirischer Natur zu seyn. Diese Eigenschaft aber geht der empirischen Wissenschaft gleichsam verloren, indem sie zum Wissen der Gesetze sich erhebt. Damit verläßt sie das Gebiet der s. g. Thatsachen, d. h. der reinen Wahrnehmung. Sie tritt damit hinüber in die Region der Philosophie. Denn sie erkennt damit das Grundprincip aller Philosophie, daß reell sey, was als reell seyend gedacht werden müsse, implicite an.

Und da es ihr nicht auf die einzelnen Dinge in deren Einzelheit ankommt, da sie vielmehr die Gesetze als die in den Dingen waltende, ihre ganze Existenz bestimmende und bewirkende Macht und damit als das wahre Wesen und Leben der Dinge erachtet, so erkennt sie damit auch die weitere Consequenz jenes Grundprincips, den Satz der Philosophie nämlich, daß nur das nothwendige Denken des reell Seyenden das wahre Wissen und die gewußte Wahrheit sey, implicite an.

Die Denknothwendigkeit, auf die sie die Realität und Objektivität ihrer Gesetze stützt, ist zwar insofern keine reine, bloße Denknothwendigkeit, als sie die Wahrnehmung zu ihrer Voraussetzung hat; — sie ist nur ein Schließen oder Folgern aus empirischen Prämissen. Und darum wird der Hochmuth der gegenwärtigen empirischen Wissenschaft dagegen protestiren, mit der verachteten Philosophie auf Einem und demselben Boden stehen zu sollen. Allein es ist einleuchtend, daß aus den empirischen Prämissen nichts gefolgert und geschlossen, d. h. kein denknothwendiger Gedanke aus ihnen herausgezogen werden kann, wenn sie nicht selbst denknothwendig, von der Denknothwendigkeit diktirt sind. Denn nur aus dem nothwendigen Denken kann ein nothwendiger Gedanke hervorgehen, und sind die Prämissen willkührlich, so ist auch der Folgesatz trotz seiner Nothwendigkeit nur ein willkührlicher Gedanke. Alles Folgern ist eben nur das Zusammenwirken eines fertigen bestimmten, unveränderbaren Gedankens mit der Gedanken producirenden Thätigkeit des Denkens. Kraft seiner Bestimmtheit und Unveränderbarkeit übt dieser Gedanke (die s. g. Prämisse) in diesem Zusammenwirken ganz dieselbe Macht aus, die das reelle, objektive Seyn kraft seiner dem Denken unveränderlichen Bestimmtheit im Zusammenwirken mit letzterem zur Erzeugung einer Wahrnehmung ausübt: es entsteht damit ein neuer, ebenfalls bestimmter, dem Denken unveränderlicher, und damit nothwendiger, gewisser Gedanke, der in der Prämisse insofern bereits liegt, als er die Wirkung derselben ist, der aber zugleich ein Neues für das Bewußtseyn enthält, als er zugleich die Wirkung des von ihr unterschiedenen Denkens ist. Dieser neue Gedanke wird nur darum nicht eine Wahrnehmung, sondern eine Folgerung genannt, weil nicht ein reelles Seyn, sondern ein bestimmter Gedanke mit dem Denken zusammenwirkte. Dasselbe gilt vom

Schließen; nur daß hier wenigstens zwei bestimmte, unveränderbare Gedanken in der Form von Urtheilen die Prämissen bilden, in denen der neue Gedanke, der Schlußsatz, ebenfalls bereits liegt, aber so, daß seine Elemente (Subjekt und Prädicat) an die beiden Prämissen vertheilt, in ihnen zerstreut vorliegen, mithin nur in der Combination der Prämissen durch die wahrnehmende und unterscheidende Denkthätigkeit zum Bewußtseyn gebracht werden können. Sind also die Prämissen keine bestimmten, unveränderbaren, d. h. keine nothwendigen Gedanken, so ist auch keine Folgerung, kein Schluß möglich.

Der Unterschied zwischen der empirischen Wissenschaft und der Philosophie löst sich sonach in den Unterschied zwischen der Wahrnehmung und der Folgerung auf. Die Philosophie basirt sich insofern auf eine Folgerung, als sie einerseits sogleich ihren ersten Satz: das Denken sey (als Thätigkeit rc.) schlechthin vorauszusetzen, daraus folgert, daß schlechthin alles Behaupten, alles Glauben und Wissen, Bezweifeln und Bestreiten selbst Denken (selbst Thätigkeit rc.) sey, und als sie andrerseits ihr Grundprincip, die Denknothwendigkeit, aus der Unbestreitbarkeit ihrer Grundvoraussetzungen folgert. Die empirische Wissenschaft dagegen stützt sich auf die s. g. Thatsachen, d. h. auf die reinen Wahrnehmungen, und geht erst von diesen aus zu Folgerungen und Schlüssen fort. Allein die Wahrnehmung und die Folgerung sind beide eben nur nothwendige Gedanken, nur dadurch unterschieden, daß jene durch das Zusammenwirken des Denkens mit einem reellen Seyn, diese dagegen durch das Zusammenwirken des Denkens mit einem (bestimmten, unveränderbaren, nothwendigen) Gedanken, also mit einem ideellen Seyn entstanden ist. Folglich sind beide nur unterschiedene Manifestationen derselben nothwendigen Thätigkeit des menschlichen Denkens, d. h. der Denknothwendigkeit. Und sofern die Gewißheit, daß die Wahrnehmungen (als der unmittelbare, vor allen Folgerungen nothwendig schon vorhandene Denkinhalt) unter Mitwirkung eines reellen Seyns entstehen, nur daraus sich folgern läßt, daß eben das menschliche Denken die Denknothwendigkeit zu seiner Bestimmtheit und demgemäß bestimmte, ihm unveränderliche Gedanken hat, — (denn wenn ich auch in jener Reflexion auf den Proceß, durch den mir die äußere Wahrnehmung entsteht, das dabei mitwirkende reelle Seyn wahrnehme, so ist doch diese Wahr-

nehmung wiederum nur der Gedanke des reellen Seyns und seiner Mitwirkung, und ob diesem Gedanken etwas außer ihm entspreche, darüber hat die bloße Wahrnehmung durchaus keine Gewißheit), — so beruht alles empirische Wissen auf der Philosophie, während letztere umgekehrt die Empirie insofern zu ihrer Voraussetzung hat, als sie bereits nothwendige Gedanken haben muß, um irgend etwas folgern zu können, die ersten nothwendigen Gedanken aber nothwendig Wahrnehmungen sind.

Die empirische Wissenschaft, auf den Punkt gekommen, wo sie die Gesetze und die gesetzmäßige Existenz der Dinge zum Gegenstande ihres Forschens und Erkennens macht, muß mithin anerkennen, daß auch ihr Wissen nur auf dem Denken und der Denknothwendigkeit beruht.

§. 70. Mit dieser Einsicht gewinnt die empirische Wissenschaft erst eine einige, allen ihren Resultaten wie allen ihren Gebieten gleichmäßig zu Grunde liegende Basis ihres Wissens, wie sie an der Erkenntniß der Gesetze ein einiges, für alle ihre Gebiete identisches Ziel ihres Forschens hat. Durch die Denknothwendigkeit erst verbinden sich alle ihre Resultate wie ihre verschiedenen Gebiete zu Einem organischen Ganzen.

Die empirische Wissenschaft zerfällt nämlich nach der Unterscheidung der allen Wahrnehmungen zu Grunde liegenden Affektionen, d. h. nach dem Unterschiede der sinnlichen Empfindung vom gemischten Gefühle und des letzteren vom reinen (geistigen) Gefühle (§. 42 ff.), nothwendig in drei nach ihren Gegenständen unterschiedene Wissenschaften. Das erste Gebiet umfaßt das mannichfaltige, materielle Seyn, das im Zusammenwirken mit der Sinnlichkeit durch die Sinnenaffektion dem menschlichen Geiste wahrnehmbar wird, und das in seiner Totalität den Namen der Natur erhält, d. h. unter den Begriff der Natürlichkeit zusammengefaßt wird. Die erste empirische Wissenschaft ist daher die Naturwissenschaft mit ihren mannichfaltigen Disciplinen, in die sie sich theilt, jenachdem sie die unterschiedenen Gattungen und Arten der Dinge in ihrer Besonderheit, oder die allgemeinen, alle Dinge als Naturwesen umfassenden Gesetze der Natur (wie die s. g. Physik und die Chemie) zum Gegenstande ihrer Forschungen macht. Durch alle diese Disciplinen geht aber wiederum die Unterscheidung in Naturkunde und Naturgeschichte hin-

durch, indem es die Naturwissenschaft in jedem ihrer Gebiete theils mit der Feststellung der Begriffsgesetze, theils mit der Erforschung der Causalgesetze zu thun hat. Die Darlegung jener ist die Naturkunde: denn sie lehrt, was überhaupt begrifflich und gesetzlich vorhanden ist; die Darlegung dieser ist die Naturgeschichte: denn sie zeigt die Genesis der Naturgegenstände, ihr begriffliches Werden, Sichverändern, Entstehen und Vergehen, kurz sie lehrt, was in der Natur begrifflich und gesetzlich geschieht.

Das zweite Gebiet umfaßt das menschliche Wesen, sofern es nicht bloß materielles, leibliches, sondern psychisches und geistiges Wesen ist. Die empirische Wissenschaft hat es auch hier zunächst nur mit der Wahrnehmung und Beobachtung, d. h. mit der Feststellung der s. g. Thatsachen, demnächst mit der Darlegung der aus diesen Thatsachen sich ergebenden Gesetze des psychischen und geistigen Lebens zu thun. Das menschliche Wesen ist aber zunächst in sich selbst unterschieden als leibliches, psychisches und geistiges Wesen. Danach unterscheidet sich die empirische Wissenschaft zuvörderst: a) in Anthropologie im engern Sinne, d. h. Wissenschaft von der Leiblichkeit des Menschen in ihrem Verhältnisse zur Seele und zum Geiste (die Leiblichkeit für sich gehört in das Gebiet der Naturwissenschaften); b) Psychologie im engern Sinne, d. h. Wissenschaft von der Seele und ihrem Verhältniß zum Leibe und Geiste; und c) Pneumatologie im engern Sinne, d. h. Wissenschaft vom menschlichen Geiste in seinem Verhältnisse zur Seele und zur Leiblichkeit. Alle drei Disciplinen werden gewöhnlich unter der Einen Wissenschaft der (empirischen) Psychologie zusammengefaßt.

Das menschliche Wesen steht aber auch in einer dreifach unterschiedenen Beziehung nach außen: nämlich a) in Beziehung zur Natur und deren verschiedenen Gebieten; b) in Beziehung zu sich selbst, indem es sich von sich, äußerlich, als Individuum von seiner Art (Race — Stamm — Nation ꝛc.) und wiederum als Art von der ganzen Gattung unterscheidet; und c) in Beziehung zum absoluten Denken, zu Gott. Nach diesen drei Beziehungen theilt sich die empirische Wissenschaft wiederum in drei unterschiedene Disciplinen: a) die Wissenschaft vom Verhältniß des Menschen als psychischen und geistigen Wesens zur Natur: sie hat es, weil sie dieß Verhältniß nur vom menschlichen Wesen aus betrachtet, zunächst mit der Feststellung des

Gattungsbegriffes des Menschen im Unterschiede von allen andern Gattungen der bloß natürlichen Wesen, demnächst mit der Wechselwirkung zwischen der Natur (dem Klima, der geographischen Lage rc.) und dem menschlichen Wesen zu thun, — d. h. mit dem, was gewöhnlich theils in der physischen Geographie, theils in der s. g. Ethnographie mit abgehandelt wird. b) Die Wissenschaft von dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen, die in ihren verschiedenen Disciplinen theils die Lehre von dem Unterschiede des Racen- und Nationalcharakters rc., theils die (empirische) Sitten-, Rechts- und Staatslehre, das s. g. Völkerrecht rc. umfaßt; c) die Wissenschaft vom Verhältniß des menschlichen Wesens zu Gott. Letztere hat, sofern sie dieß Verhältniß nur vom menschlichen Wesen aus betrachtet und sofern sie empirische Wissenschaft ist, nur festzustellen, welche Momente im Begriffe des menschlichen Wesens und in dessen begrifflicher Thätigkeitsweise (in seiner Geschichte) auf ein begriffliches Verhältniß desselben zum absoluten Wesen Gottes hinweisen. Da dieß aber eine Erkenntniß vom Wesen Gottes überhaupt voraussetzt, so ist diese letzte Disciplin nicht möglich ohne die empirische Theologie, welche das dritte Hauptgebiet der empirischen Wissenschaft umfaßt.

In allen diesen Disciplinen, in welche die empirische Wissenschaft vom Menschen sich theilt, ist sie wiederum entweder Menschenkunde oder Menschengeschichte, indem sie entweder die Begriffsgesetze, d. i. das begriffliche Seyn des menschlichen Wesens, oder die Causalgesetze, d. i. das begriffliche Werden, Thun und Wirken des menschlichen Wesens, festzustellen sucht. Denn obwohl die empirische Wissenschaft (als Pneumatologie) die Freiheit, d. h. jene Selbstbestimmung, deren Denknothwendigkeit bereits in ihrer höchsten Potenz als Selbstbestimmung des Ichs über sein nothwendiges und willkührliches Denken nachgewiesen wurde, und die in dieser ihrer höchsten Potenz die praktische Selbstbestimmung, d. i. die Bestimmung des Ichs über sein äußeres Thun und Lassen nothwendig involvirt, — obwohl die empirische Wissenschaft diese Selbstbestimmung und damit den Willen (denn Selbstbestimmung und Wille ist Eins und dasselbe, weil Wille ohne Freiheit, ohne Spontaneität, kein Wille ist) auch thatsächlich vorfindet, wahrnimmt, erkennt; und obwohl also das geistige Werden und Geschehen durch die menschliche Freiheit bedingt ist; so giebt es doch auch für dieß freie Geschehen

nothwendig gewisse Gesetze, weil die menschliche Freiheit, wie die menschliche Geistigkeit selbst, nothwendig eine relative, bedingte, und mithin sowohl in Beziehung auf Andres außer ihr wie in sich selbst durch den Begriff des menschlichen Wesens begrifflich bestimmt ist, mithin nur gemäß dieser begrifflichen Bestimmtheit ihre freien Handlungen entwerfen und ausführen kann.

Das dritte Hauptgebiet endlich umfaßt die empirische Wissenschaft vom absoluten Geiste, von Gott. Das unmittelbare empirische Wissen von Gott beruht überhaupt, wie gezeigt, auf der durch das reingeistige Gefühl vermittelten Wahrnehmung, welche, sofern sie zugleich Produkt der göttlichen Thätigkeit ist, immer zugleich Offenbarung ist (§. 46.). Diese Offenbarungen, diese Gefühle und Wahrnehmungen bilden den Inhalt der Religion, soweit sie Erkenntniß Gottes ist.

Wird diese Erkenntniß von den einzelnen Subjekten nicht nur als bloße Erkenntniß aufgenommen, wird sie vielmehr, sofern Gott in ihr erkannt ist als das absolute, schlechthin bestimmende Denken, welches alle Unterschiede, und damit die Natur und das menschliche Wesen, die ganze Mannichfaltigkeit der Dinge in ihrer relativen Unterschiedenheit wie in ihrer relativen Einheit (Ordnung und Zusammenhang) selbst erst setzt, — wird jene Erkenntniß demgemäß zugleich zur Richtschnur der menschlichen Selbstbestimmung und damit alles Denkens, Wollens und Handelns erhoben, so wird die Religion zu dem, was gewöhnlich Glauben heißt. Der Glaube ist eben nur die bewußte Einheit der Selbstbestimmung und damit des Ichs selbst (— denn die Selbstbestimmung ist das Wesen der Ichheit) mit dem erkannten Willen Gottes oder mit Gott als der absolut bestimmenden, gesetzgebenden Macht, oder wie man sich gewöhnlich unbestimmter auszudrücken pflegt, die Hingebung des Menschen an Gott. Es kann mithin Religion, Gotteserkenntniß geben ohne Glauben: letzterer ist an sich nur Sache des einzelnen Subjekts, weil durch seine Selbstbestimmung bedingt. Die empirische Wissenschaft hat es nun aber nicht mit dem Einzelnen als Einzelnen, folglich nicht unmittelbar mit dem Glauben zu thun: der Glaube wird ihr nur Objekt ihres Forschens und Erkennens, sofern er zugleich thatsächlich als ein wenigstens relativ Allgemeines auftritt. Nur dieß Allgemeine, d. h. nur den Glauben, sofern er als Confession, als constitutives Princip einer Kirche, als Ausdruck des reli-

giösen Lebens eines ganzen Volkes oder Zeitalters auftritt, hat sie zu berücksichtigen.

Eben so hat sie von Allem, was als Religion, als Erkenntniß, als Offenbarung Gottes in der Menschheit und deren Geschichte aufgetreten, nur das Allgemeine in den Kreis ihrer Forschung zu ziehen. Giebt es verschiedene Religionen unter den verschiedenen Völkern und zu den verschiedenen Zeiten, so hat sie zuvörderst den Inhalt jeder einzelnen auf empirischem Wege festzustellen, und demnächst wiederum das Allgemeine, Begriffliche in ihnen allen darzulegen. Dieß ist das Amt der Theologie, sofern sie nur empirische Wissenschaft seyn, getrennt von der Philosophie bestehen will. Danach kann sie nur behaupten, daß es Thatsache sey, daß der Mensch eine Erkenntniß Gottes habe, daß zwar diese Erkenntniß nach Form und Inhalt bei den verschiedenen Menschen verschieden sey, daß es aber in dieser Verschiedenheit ein Allgemeines, Begriffliches gebe, welches in der Mannichfaltigkeit der einzelnen Religionen wie die Gattung in ihren Arten und Exemplaren sich specificire, und als Gesetz die einzelnen bestimme. Indem sie dieß Allgemeine darlegt, ist sie zunächst Religionslehre: denn dieß Gesetz ist das Begriffsgesetz, durch welches alle die verschiedenen Religionen Religionen sind, welches das Seyn derselben bestimmt. Und indem sie andrerseits das Causalgesetz zu erforschen sucht, nach welchem die mannichfaltigen Religionen sich bilden und neben oder nach einander den Begriff der Religion realisiren, ist sie Religionsgeschichte. Aber eben nur Religionslehre und Religionsgeschichte, Erkenntniß der Religion und ihres gesetzmäßigen Daseyns, nicht unmittelbar Erkenntniß Gottes, obwohl doch Gott das eigentliche Objekt ihrer Forschung ist. Dadurch unterscheidet sich die empirische Theologie von den andern empirischen Wissenschaften: letztere gehen unmittelbar auf die Erkenntniß ihrer Objekte, auf die Gegenstände selbst, jene nur auf die Erkenntniß der Erkenntniß ihres Objekts, und nur vermittelst dieser Erkenntniß auf den Gegenstand selbst. Allein sie kann nicht anders. Denn giebt es verschiedene Religionen, ist die (wahrnehmende) Erkenntniß Gottes unter den verschiedenen Menschen und Nationen eine verschiedene, so entzieht eben damit das Objekt sich selbst der unmittelbaren Forschung der empirischen Wissenschaft, weil es nicht als ein allgemeines, für die verschiedenen erkennenden

Geister sich gleichbleibendes sich darstellt, sondern obwohl an sich Eines und dasselbe, doch in der menschlichen Erkenntniß von ihm sich vermannichfaltigt und wie eine Mannichfaltigkeit von Objekten desselben Begriffs erscheint. Für die empirische Wissenschaft gehört es mithin zum Wesen Gottes, sich so in der menschlichen Erkenntniß zu vermannichfaltigen, d. h. entweder sich den Menschen in mannichfaltiger Weise zu offenbaren, oder (wie Hegel die Sache faßt, dessen Religionsphilosophie in Wahrheit nur empirische, in die Form der Dialektik gezwängte Theologie ist) selbst, an und für sich, dieselben mannichfaltigen Formen, in denen es von den Menschen erkannt wird, zu durchlaufen, selbst eine Geschichte zu haben und nur in einem fortschreitenden Entwickelungsproceß seiner selbst seinen vollen, wahren Begriff zu erreichen. Die letztere Auffassung widerspricht aber insofern der Empirie, als die verschiedenen Religionen nicht bloß nach einander auftreten, sondern auch neben einander fortbestehen. Und daß die frühere mit dem Auftreten der späteren ihre Gültigkeit verliere oder doch nicht die gleiche Berechtigung mit letzterer behalte, ist entweder eine bloße Voraussetzung, oder kann doch nicht auf empirischem Wege bewiesen werden.

Der rein empirischen Theologie bleibt sonach nichts andres übrig, als (wie gesagt) in den mannichfaltigen Formen (Religionen), in denen ihr Objekt sich darstellt, zunächst das Allgemeine, Begriffliche ihres Inhalts, ihr Begriffsgesetz, demnächst das Allgemeine ihrer Entstehung und Bildung, ihr Causalgesetz, zu erforschen und darzulegen. Sobald sie die Eine dieser Formen als die allein wahre Erkenntniß oder Offenbarung Gottes voraussetzt, hört sie auf rein empirisch zu seyn, und wird zur dogmatischen Theologie. Denn eben damit geht sie vom Glauben, von der Selbstbestimmung des Ichs zur Einigung seiner selbst mit dem Inhalte dieser bestimmten Religion, aus. Mag dieser Glaube auch die Confession einer ganzen, vielumfassenden Kirche seyn, — sobald die Wahrheit derselben trotz der Verschiedenheit der Confessionen und Religionen nur vorausgesetzt wird, so beruht sie auch nur auf einem Akte der Selbstbestimmung, wodurch das Ich (jedes Glied derselben Kirche) dieser bestimmten Religion den Vorzug vor allen andern giebt, weil es etwa in ihr seine subjektive Gotteserkenntniß, sein subjektives Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn am vollkommensten ausgedrückt findet. Dieser Akt wird

selbst zur Voraussetzung der dogmatischen Theologie, sobald sie bei der bloßen Voraussetzung der Wahrheit einer bestimmten Religion stehen bleibt. Dadurch unterscheidet sie sich von der rein empirischen Theologie: sie ist nur Wissenschaft für diejenigen, die jene Voraussetzung mit ihr theilen, d. h. für die Gläubigen derselben Confession. Im Uebrigen verfährt sie ganz wie die empirischen Wissenschaften. Die Religion, deren Wahrheit sie voraussetzt, ist ihr, sofern deren Inhalt in Wort oder Schrift niedergelegt ist, ein gegebenes, wahrnehmbares Objekt, die Offenbarung, auf der sie ruht, ein gegebenes, historisches Ereigniß. Dieß Objekt hat sie daher zunächst von allen andern Objekten derselben Art zu unterscheiden, es in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit festzustellen; demnächst hat sie in dem Inhalte das Wesentliche, Allgemeine von dem Unwesentlichen, Einzelnen zu scheiden, ihn begrifflich zu ordnen, oder was dasselbe ist, ihn in die Form des Begriffs, in die systematische Form zu bringen; endlich hat sie die Entstehung, Verbreitung, Fortbildung, kurz die Geschichte dieser Religion, das Causalgesetz ihres Werdens und ihrer Entwickelung, darzulegen. —

Verläßt die dogmatische Theologie diesen empirischen Boden, will sie insbesondere jene Grundvoraussetzung rechtfertigen, und die Wahrheit der bestimmten Religion, deren Theologie sie ist, beweisen, so geht sie unmittelbar in die Philosophie über, und wird notywendig zur philosophischen Theologie. Denn der Beweis, daß diese oder jene Offenbarung Gottes die allein wahre sey, kann nur geführt werden, sofern sich darthun läßt, daß Gott schlechthin nur so und nicht anders, als wie er in ihr sich geoffenbaret hat, gedacht werden könne, d h. beruht auf der Denknothwendigkeit, auf dem Grundprincipe der Philosophie. Jeder andre Beweis, etwa von dem empirisch erkannten Wesen des Menschen und der Natur aus, geht zuletzt auf dasselbe Grundprincip zurück. Denn die bloße Empirie bringt es nicht weiter als bis zum Begriffe, der letzten, complicirtesten, vermitteltsten Wahrnehmung. Soll daher aus dem Begriffe, der Natur oder des menschlichen Wesens, auf das Seyn und Wesen Gottes geschlossen oder gefolgert werden, so ist eben damit der Boden der Empirie verlassen. Denn Schließen und Folgern sind Akte der Denknothwendigkeit, und setzen, wie gezeigt, die Begriffe, die sie zu ihren Prämissen haben, selbst als denknothwendig vor-

aus, d. h. stellen die ganze Empirie auf den Boden der Denknothwendigkeit, der Philosophie.

§. 71. Die drei Hauptdisciplinen, in welche die empirische Wissenschaft sich theilt, die Naturwissenschaft, die Anthropologie im weiteren Sinne, und die empirische Theologie, sind an sich, sofern sie sich rein empirisch halten, nach ihren Objekten streng von einander geschieden. Sofern die empirische Wissenschaft nämlich nur nach den Begriffen und begrifflichen Thätigkeitsweisen der Dinge forscht, so ergiebt sich ihr zwar eine gewisse Ordnung, indem die Dinge nach ihren unterschiedenen Arten und Gattungen zusammengehören und in ihre Begriffe sich einordnen; es ergiebt sich ihr auch ein Zusammenhang, indem alle Dinge zusammen- und damit auf einander einwirken. Aber ihr Zusammenwirken vollzieht sich nur gemäß ihrer Individualität, ihrer Art und Gattung; und nach Gattung, Art und Individualität sind die Dinge von einander unterschieden. Die Ordnung ist daher nur ein Nebeneinander unterschiedener Gattungen und Arten: den Gattungen der Naturwesen steht die menschliche Gattung als Gattung relativ geistiger Wesen, und diesen beiden wiederum die Gottheit (das absolute Denken) ebenfalls als eine Gattung unterschiedener göttlicher Wesen in der Mannichfaltigkeit der Religionen gegenüber. Der Zusammenhang ist nur das Zusammenwirken der Dinge gemäß jenem Nebeneinander von Arten und Gattungen, nach denen sie unterschieden sind. Unter den Gattungen (Begriffen) selbst findet sich keine Ordnung, kein Zusammenhang: sie werden und sind eben nur neben einander, und wirken begriffsgemäß (d. i. gemäß ihrer begrifflichen Bestimmtheit und Sonderung) mit und auf einander. Aber dieses Nebeneinander und Zusammenwirken ist eine bloße Mannichfaltigkeit ohne Einheit, weil es kein Princip, keinen Grund und Zweck hat. Erst indem die empirische Wissenschaft sich zur Erforschung und Erkenntniß der Gesetze erhebt, d. h indem sie den Boden der reinen Empirie verläßt und in die Philosophie übergeht, entsteht ihr der Begriff des Grundes und seines Zweckes, d. i. der Begriff der Endursache, und damit erst Ordnung und Zusammenhang in ihren Begriffen.

Die empirische Wissenschaft findet zwar ein Denken, Wollen und Handeln nach Zwecken und damit den Zweckbegriff als

ein Begriffsmoment des menschlichen Wesens, als Thatsache des menschlichen Bewußtseyns vor. Aber dadurch ist sie nicht berechtigt, den Zweckbegriff zu verallgemeinern, und ihn auf die Natur der Dinge überhaupt als Gesetz ihrer Ordnung und ihres Zusammenhangs zu übertragen. Das gemeine Bewußtseyn thut dieß zwar, und meint demgemäß auch in der Natur allerlei Zwecke wahrzunehmen. Aber sofern es nicht zugleich Gesetze in der Natur erblickt und von den Gesetzen der Natur ausgeht, sind diese Zwecke nur äußerlich aufgetragen, die angebliche Wahrnehmung derselben kein objektiver, nothwendiger, sondern ein selbstgemachter, subjektiver Gedanke, indem eben nur der Mensch willkührlich sich und sein Wohl als den Zweck der Natur dem Seyn und Werden der Dinge unterschiebt. Dieß ist der Standpunkt der Teleologie noch in der Wolffschen Philosophie (Vgl. Thl. I. S. 131 f.). Eine solche Teleologie hat aber höchstens den Werth einer Hypothese; daß die Natur oder die Totalität der materiellen Dinge wirklich gerade nach dem Zwecke des Wohls der Menschheit thätig sey, vermag sie auf empirischem Wege nicht nur nicht nachzuweisen, sondern dem widersprechen so viele empirische Thatsachen, daß nicht einmal von Wahrscheinlichkeit die Rede seyn kann. — Ist dagegen die empirische Wissenschaft berechtigt, Gesetze, Begriffs- und Causalgesetze, als die bestimmenden Mächte der Natur der einzelnen Dinge anzunehmen, so darf und muß sie nicht nur, wie gezeigt, die höheren Existenzialgesetze, sondern in und mit ihnen muß sie zugleich eine zweckmäßig wirkende Thätigkeit als bestimmende Macht des Seyns und Werdens der Dinge setzen.

Hat sie nämlich einmal den Boden der philosophischen Denknothwendigkeit, des Folgerns und Schließens, betreten, so muß sie auch der zweiten und dritten Reihe der Folgerungen, die aus der ersten sich ableiten, dieselbe Realität und Objektivität beimessen, wie der ersten. Nun kann aber ein Existenzialgesetz, d. h. eine Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten, deren Produkt das begriffliche Daseyn der einzelnen Dinge ist, nur als wirksam gedacht werden, sofern die mannichfaltigen Thätigkeiten zur Hervorbringung ihres Produktes dem Begriffe gemäß zusammenwirken. Damit ist unmittelbar der Begriff des Zwecks, und zwar zunächst des immanenten Zwecks gegeben: das Produkt, sofern es noch nicht realiter ist, sondern erst realisirt werden soll, und sofern es einer-

seits zwar in der es realisirenden Thätigkeit als das Andersseyn, in welches sie übergeht, implicite gesetzt, andrerseits aber sein Wirklichwerden durch die Mitwirkung andrer Thätigkeiten bedingt ist, sofern es also zwar in jeder der zusammenwirkenden Thätigkeiten immanent, zugleich aber einer jeden äußerlich, von jeder einzelnen unabhängig, weil eben nur durch das Zusammenwirken aller realisirbar, und somit das Ziel ist, worauf alle gerichtet sind, — ein Produkt dieser Art muß als der immanente Zweck der zusammenwirkenden Thätigkeiten angesehen werden, weil es nur denkbar ist, sofern eine höhere Macht gedacht wird, welche die mannichfaltigen Thätigkeiten zu diesem Zusammenwirken auf das Eine, von jeder einzelnen unabhängige Produkt hin bestimmt. (Soll die Pflanze z. B. zu ihrem begrifflichen Daseyn kommen, so müssen Erde, Licht, Luft rc. mit dem Saamenkorn auf bestimmte, dem Begriffe der Pflanze entsprechende Weise zusammenwirken. Das Produkt dieses Zusammenwirkens ist das begriffliche Daseyn der Pflanze. So lange es aber noch nicht realisirt ist, ist es der Zweck der zusammenwirkenden Thätigkeiten: denn es entsteht nicht durch das bloße Uebergehen jeder einzelnen Thätigkeit aus Thun in That, — womit es allerdings nur Produkt, nicht Zweck wäre, — sondern es ist zugleich für jede einzelne derselben ein ihr äußerliches, unabhängiges, weil es eben nicht als ihr Produkt, sondern nur als das Produkt aller zu Stande kommen kann). Der Begriff als Existenzialgesetz ist mithin die bestimmende Macht der zusammenwirkenden Thätigkeiten, welche das Thun jeder einzelnen so bestimmt, daß der Zweck ihres Zusammenwirkens, das begriffliche Daseyn der Dinge, erreicht werde, d. h. der Begriff als Existenzialgesetz ist eine zweckmäßige, nach Zwecken wirkende Thätigkeit. (Ich setze meinem Handeln einen Zweck oder ich handle zweckgemäß, heißt eben nur, ich bestimme mein Handeln so, daß durch dasselbe im Zusammenwirken mit andern ebenfalls von mir bestimmten oder doch in ihrer Bestimmtheit mir bekannten Thätigkeiten ein bestimmtes Produkt, That, Wirkung realisirt wird).

Der Begriff ist aber in allen den Thätigkeiten, die er dem Zwecke gemäß bestimmt, selbst immanent. Darum ist der Zweck nur ein immanenter Zweck, d. h. ein Zweck, der, realisirt, als Produkt, nicht außerhalb der Thätigkeit, die ihm gemäß handelt, fällt, nicht ihr objektiv gegenübertritt, sondern die Thätigkeit nur

zu seiner Grundursache hat, welche in dem realisirten Zwecke nur sich selbst realisirt. Gleichwohl ist der realisirte Zweck nicht die bloße Folge dieser Grundursache, — womit er nur die That, nicht der Zweck der ihm gemäß wirkenden Thätigkeit wäre. Er bleibt vielmehr der realisirte Zweck derselben, weil er von der ihm gemäß wirkenden Thätigkeit nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst der mannichfaltigen, von ihr erst zweckgemäß bestimmten Thätigkeiten realisirt wird. Letztere müssen von der sie bestimmenden Thätigkeit (vom Begriffe als Existenzialgesetz), obwohl sie ihnen immanent ist, doch nothwendig unterschieden werden; und kraft dieser Unterschiedenheit ist auch ihr Produkt von der bloßen Folge zu unterscheiden. Eben damit ist aber die zweckgemäß handelnde Thätigkeit nicht bloßer Grund oder Grundursache, sondern Zweckgrund, oder nach dem gemeinen Sprachgebrauche Endursache, d. h. Thätigkeit, deren That ein realisirter Zweck ist, in welchem sie zugleich selbst zur That wird.

Alle Existenzialgesetze sind mithin die Endursachen des begrifflichen Daseyns der Dinge. Nun stehen aber diese Endursachen selbst nothwendig wieder in einem gegenseitigen Zusammenwirken, dessen Resultat das gesetzmäßige Zusammenseyn und Zusammenwerden der Dinge ist, d. h. dessen Produkt die Totalität der Dinge ist, sofern dieselbe in ihrem begrifflichen Seyn und Werden nicht bloß neben und nach einander, äußerlich (räumlich und zeitlich), sondern in ihrer begrifflichen Thätigkeit auf einander auch innerlich in gesetzmäßiger Weise verbunden sind. Wenn dieß Zusammenwirken der Endursachen und diese gesetzmäßige Gesammtexistenz aller Dinge auch nicht wahrgenommen werden kann, — es muß daseyn, es muß als wahr angenommen werden, weil, wenn jedes einzelne Ding eine gesetzmäßige Existenz hat, auch ihr Zusammenseyn, ihre Verbindung, ihre Gesammtexistenz, eine gesetzmäßige seyn muß. Nun können aber Endursachen, zweckgemäß wirkende Thätigkeiten, auch nur einem Zwecke gemäß zusammenwirken: das Gegentheil wäre eine **contradictio in adjecto**, undenkbar. Folglich muß auch die Gesammtexistenz der Dinge einen Zweck haben, und von einer zweckmäßig handelnden Thätigkeit so und nicht anders zusammengefügt seyn. Dieser immanente Zweck muß zugleich der Grund seyn, warum die Dinge in mannichfaltige Gattungen und Arten begrifflich eingeordnet sind, d. h. er

muß das Princip seyn, nach welchem die Gattungen selbst wiederum unter einander geordnet, zu Einem Ganzen verbunden, weil zur Realisirung des Einen Zweckes bestimmt sind. — Resultat: So gewiß es Gesetze in der Welt giebt, so gewiß ist Ein bestimmter immanenter Zweck das Grundprincip der Weltordnung. Diesen Zweck zu entdecken, ist das höchste Ziel der empirischen Wissenschaft, das sie aber, wie von selbst einleuchtet, erst erreichen kann, nachdem sie alle Begriffe und begrifflichen Thätigkeitsweisen, und daraus weiter alle Begriffs-, Causal- und Existenzial-Gesetze der Dinge festgestellt hat.

§. 72. Eine zweckmäßig handelnde Thätigkeit kann nun aber nur gedacht werden, sofern entweder der Zweck als Zweck, d. h. das Produkt ihres Thuns als noch nicht realisirt, mithin nicht auf reelle, sondern auf ideelle Weise ihr immanent ist, oder sofern sie an sich selbst so bestimmt ist, daß sie kraft dieser Bestimmtheit auf die Realisirung des Zweckes hinarbeitet, ohne ihn ideell in sich zu tragen. Im letzteren Falle muß aber wiederum eine andre höhere Macht gedacht werden, von welcher diese zweckgemäße Bestimmtheit jener Thätigkeit herrührt, welche also ihrerseits den zu realisirenden Zweck auf ideelle Weise in sich trägt, und ihm gemäß jene Thätigkeit, durch welche er realisirt werden soll, bestimmt. Jene Alternative ist mithin in Wahrheit keine: soll von Zwecken die Rede seyn, so muß eine Thätigkeit angenommen werden, welche den zu realisirenden Zweck auf ideelle Weise, d. h. als Gedanken in sich trägt, und diesem Gedanken gemäß sich selbst oder diejenige andre Thätigkeit, die ihn realisiren soll, bestimmt. Denn der Zweck als das Produkt, welches selbst noch gar nicht realiter existirt, nach welchem aber gleichwohl die Thätigkeit, durch die es erst producirt werden soll, bestimmt wird, ist eben damit das Prius des Thuns, durch welches er erst realisirt werden soll, mithin das Prius seiner eignen Realisirung und Realität, folglich kein reelles Seyn, und also entweder überhaupt nicht, oder nothwendig ein ideelles Seyn. Wenn also z. B. der Vogel sein Nest sich baut, um darin seine Eier auszubrüten und seine Jungen groß zu ziehen, so muß angenommen werden, entweder daß der Vogel von den Jungen, die noch gar nicht existiren, doch bereits einen Gedanken

hat, d. h. daß er den Zweck seines Thuns kennt, oder daß eine höhere Macht immanent sein Thun zweckgemäß bestimmt, d. h. daß diese ihrerseits den Zweck denkt. Will man dieser Alternative entgehen, so muß man schlechthin leugnen, daß es eine zweckmäßige Thätigkeit in der Welt gebe, — dann aber auch, daß es Gesetze, Begriffe, Gattungen und Arten gebe.

Setzt sonach schon jedes einzelne zweckmäßige Handeln den Zweck als Gedanken, als Produkt einer ideellen, denkenden Thätigkeit voraus, so wird diese Voraussetzung noch weit entschiedener gefordert durch die allgemeine zweckmäßige Thätigkeit, deren Produkt das gesetzmäßige, begriffliche Daseyn der Dinge ist. Für diese Thätigkeit ist der Begriff selbst der Zweck, welchem gemäß sie die mannichfaltigen Thätigkeiten, durch deren Zusammenwirken jedes Ding zu seinem begrifflichen Daseyn kommt, bestimmt und zusammenordnet. Giebt es ein begriffliches Daseyn der Dinge, und werden die Dinge nur durch ein Zusammenwirken mehrerer, unterschiedener Thätigkeiten zu dem, was ihr Begriff ist, so muß es eine ideelle, denkende Thätigkeit geben, welche jene unterschiedenen Thätigkeiten gemäß dem Begriffe, den sie realisiren sollen, bestimmt, d. h. welche den Begriff als den durch jene Thätigkeiten zu realisirenden Zweck vor sich hat, mithin ein Denken, dessen Produkt der Begriff als Zweck und damit als das Prius der reellen begrifflichen Existenz der Dinge ist.

Der Begriff als die immanente Voraussetzung der reellen Existenz der durch ihn bestimmten Dinge ist die Idee im ursprünglichen (Platonischen) Sinne des Worts. Denn so gefaßt ist sein Inhalt nicht mehr bloß die Identität der Unterschiede der unter ihm begriffenen Dinge von allen andern Dingen, — dieß ist er vielmehr nur als Wahrnehmung des menschlichen Denkens, als welche er gerade umgekehrt die reelle Existenz der Dinge und ihrer Unterschiede zu seiner Voraussetzung hat, — sondern er begreift auch die Differenz in sich, durch welche alle unter ihn befaßten Dinge als einzelne Exemplare derselben Gattung von einander unterschieden sind, d. h. durch welche das Einzelne vom Allgemeinen sich unterscheidet. So gefaßt ist er also die Einheit des Begriffs und der Anschauung. Denn nur sofern er eben so sehr die Idendität oder Dasjenige, was allen gemein ist und wodurch also die unter ihm befaßten Dinge all=

gemeine sind, als auch die Differenz oder Dasjenige, wodurch sie alle einzelne sind, gleichmäßig in sich enthält und zur Einheit verknüpft, kann er die Macht, die Thätigkeit seyn, welche die reelle Existenz der Dinge so bestimmt, daß sie, indem sie einzelne werden, zugleich das werden, was ihr Begriff, ihr Allgemeines ist. So gefaßt ist er mithin das Prototyp, das Urbild oder Original, nach welchem die unter ihm befaßten Dinge werden und sich bilden sowohl zu dem, was ihr Begriff, als zu dem, was ihre Eigenthümlichkeit ist, eben damit aber das Ideal, welches die Dinge in ihrer realen Existenz zu verwirklichen haben. Denn es ist auch nach gemeinem Sprachgebrauch das Wesen des Ideals, dasjenige, wodurch die Dinge einer Gattung allgemeine, und dasjenige, wodurch sie einzeln sind, zur Einheit zu verknüpfen, d. h. die Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, der Anschauung und des Begriffs darzustellen, und somit das zu seyn, was alle Dinge in ihrer reellen Existenz verwirklichen sollen. Allein bei jedem einzelnen Dinge in seiner Einzelheit bleibt es in dieser Beziehung beim bloßen Sollen. Denn das einzelne Ding stellt seinen Begriff nicht als Begriff, nicht in der Form der Allgemeinheit, d. h. nicht als dasjenige dar, wodurch alle Dinge seiner Gattung mit einander identisch sind, sondern nur dasjenige, wodurch es selbst in seiner Einzelheit mit allen Dingen seiner Gattung Eins ist; und eben so stellt es seine Einzelheit nicht als dasjenige dar, wodurch jedes Ding seiner Gattung, sondern nur als dasjenige, wodurch es selbst in seiner Einzelheit von allen andern Exemplaren seiner Gattung sich unterscheidet. Die Idee kommt mithin nicht in dem einzelnen Dinge, sondern nur in der Totalität der durch sie bestimmten Dinge zur realen Existenz.

Resultat: jedes Ding ist nothwendig an sich Ausdruck seiner Idee in der Form der Einzelheit. Es ist dieß an sich, d. h. außerhalb und abgesehen von der menschlichen Wahrnehmung, weil es als jener Ausdruck vom menschlichen Wesen nicht wahrgenommen wird und werden kann. Es ist dieß nothwendig auch für die empirische Wissenschaft, d. h. es muß nothwendig in seinem Ansichseyn so und nicht anders gedacht werden, weil es, wenn es an sich nicht Ausdruck seiner Idee wäre oder wenn es keine Idee gäbe, vom menschlichen Geiste überhaupt nicht wahrgenommen werden könnte.

Anmerk. Der Verstand im weiteren Sinne ist das Denken als unterscheidende, beziehende, vergleichende Thätigkeit überhaupt. Das Vermögen, Begriffe zu bilden und damit zu urtheilen und zu schließen, ist der Verstand im engern Sinne. Das Vermögen endlich, die Begriffe als Gesetze, als Endursachen, als Ideen zu fassen, wird am passendsten mit dem Namen der Vernunft zu bezeichnen seyn.

§. 73. Ist die Idee nur die Endursache als das ideelle Prius der Verwirklichung des Zwecks, und wirken die mannichfaltigen Endursachen wiederum zusammen gemäß einem Zwecke, der damit der Zweck aller einzelnen Dinge, weil der Zweck ihrer Gattungen und Arten, und somit der Zweck der Welt überhaupt ist; so stehen auch die mannichfaltigen Ideen der Dinge unter diesem Zwecke, d. h. sie sind nothwendig in dem sie producirenden Denken von Anfang an gemäß diesem Zwecke gedacht, entworfen, weil sie eben als immanente Endursachen in ihrem Zusammenwirken nur diesen Zweck zu realisiren haben. Dieser Zweck ist nun aber als das ideelle Prius seiner Verwirklichung und damit als die ideelle Voraussetzung der Totalität der Dinge selbst Idee, — die Idee der Welt. Die Welt kann nicht Begriff, sondern nur Idee seyn. Denn es giebt keine Mannichfaltigkeit von Welten, die, eine Gattung bildend, unter einen Begriff sich fassen ließen; die Welt ist weder eine Gattung von Dingen, noch ein einzelnes Ding, sondern eben die Totalität aller einzelnen Dinge, aller Arten und Gattungen, eine Gesammtheit, die nur durch ihren Zweck, in der Idee, eine Einheit, Ein Ganzes bilden kann. In ihrer materiell-reellen Existenz ist daher die Welt nothwendig unbeschränkt, ewig und unendlich: denn es kann nichts materiell Reelles geben, das nicht zu ihr gehörte, das vor ihr oder außer ihr wäre, mithin nichts, durch das sie begränzt wäre. Folglich könnte sie nur in sich selbst begränzt seyn, — und das ist sie allerdings als Totalität lauter begränzter Dinge; — aber eben damit ist sie unbegränzt, weil die bloße Begränztheit in sich, die nicht zugleich Begränzung durch ein Andres ist, nothwendig innerhalb des Begränzten selbst fällt, mithin keine Gränze an demselben oder für dasselbe ist. Als Idee dagegen ist sie nothwendig beschränkt, endlich und zeitlich. Denn gedacht werden kann sie nur durch ein von ihr

unterschiedenes Denken, Gedanke ist sie nur als Produkt eines seinen Gedanken von sich unterscheidenden, ihn in sich begränzenden Denkens, und sofern ihre Idee Voraussetzung ihrer Wirklichkeit ist, hat sie das ihre Idee producirende Denken zu ihrer Voraussetzung.

Diese Idee der Welt ist die bestimmende Macht aller übrigen Ideen: sie ist im Verhältniß zu letzteren das Allgemeine, das Causalgesetz, die Endursache, die alle übrigen Ideen so bestimmt, daß sie als ebenfalls thätige Endursachen in ihrem Zusammenwirken den Zweck der Welt verwirklichen. Als bestimmt zur und gemäß der Verwirklichung dieses Zwecks, sind alle übrigen Ideen nur Mittel; jedes Ding in seiner unmittelbaren, materiell-reellen Existenz ist selbst nur Mittel für diesen Zweck. Sofern aber jedes Ding und alle Gattungen selbst zur Welt gehören und die Welt ausmachen, und sofern andrerseits der Zweck der Welt die immanente Endursache der unmittelbaren Existenz aller Dinge ist, so ist der Zweck der Welt zugleich der Zweck jedes einzelnen Dinges: jedes Ding realisirt durch seine Existenz nur seinen eignen Zweck, d. h. es ist sich selber Zweck, und insofern gleichberechtigt mit jedem andern. Allein der Zweck der Welt soll nur durch die Dinge, durch das Zusammenwirken aller Endursachen realisirt werden. Sein verwirklichtes Daseyn, sein Erreichtseyn kann mithin nicht in diejenige Existenz der Dinge fallen, durch die er erst realisirt werden soll: diese ist vielmehr nur das Mittel, welches sich nothwendig in und mit dem erreichten Zwecke aufhebt. Erreicht werden kann der Zweck nur über oder jenseit dieser unmittelbaren materiellen Existenz der Dinge in einem höheren, von ihr unterschiedenen Daseyn, welches zufolge dieser Unterschiedenheit nur ein geistiges seyn kann. Nicht aber ein rein geistiges: — denn es geht nur durch und aus der materiellen Existenz der Welt hervor, hat diese zu seiner Voraussetzung und trägt sie als Mittel seiner Verwirklichung in sich, — sondern nur ein vergeistigtes Daseyn, in welchem das Materielle, Leibliche nicht mehr als das Andre, Entgegengesetzte, erst in Geistigkeit Uebergehende, sondern als geeinigtes, in die Einheit mit ihr übergegangenes Moment der Geistigkeit immanent, von ihr völlig durchdrungen (durchgeistet), von ihr frei und ohne Hemmung bestimmt, d. h. zum Geistleibe verklärt ist. Dieses höhere Daseyn besteht nicht für sich, getrennt von der mate-

riellen Welt, sondern da es die materielle Existenz zu seiner Voraussetzung hat, durch die es erst verwirklicht wird, so besteht es nur, indem es aus jener beständig hervorgeht, d. h. indem jene in ihm ihren Zweck erreicht.

Fällt nun sonach die Verwirklichung des Weltzweckes nothwendig in ein solches die materielle Existenz vergeistigendes Daseyn, und ist doch zugleich der Zweck der Welt die bestimmende Macht über das Seyn und Werden der Dinge und ihrer mannichfaltigen Gattungen, so müssen auch die wesentlichen Unterschiede der Dinge, die Unterschiede ihrer Gattungen und Arten durch diesen Zweck bestimmt seyn, d. h. die Dinge müssen wesentlich unterschieden seyn theils causaliter, durch die verschiedene Art und Weise, in welcher sie zur Realisirung des Weltzwecks mitwirken, theils begrifflich, durch das verschiedene Verhältniß, in welchem sie zu dem Zwecke und dessen Erreichung, d. i. zu jenem höheren Daseyn stehen. Nun sollen aber alle Dinge in diesem höheren Daseyn ihren Zweck erreichen. Der Unterschied ihres Verhältnisses zu diesem Daseyn kann mithin nur ein gradueller seyn, d. h. die Dinge können in dieser Beziehung nur dadurch begrifflich von einander unterschieden seyn, daß die Einen ihrer Wesenheit nach von jenem höheren Daseyn weiter entfernt, in die Materialität tiefer versunken erscheinen, als die anderen; — und das heißt wiederum, die mannichfaltigen Gattungen der Dinge können nur durch den höheren oder niederen Grad der Vergeistigung ihrer materiellen Existenz von einander unterschieden seyn. Daraus folgt aber, daß die Welt überhaupt anzusehen ist als der stufenweis fortschreitende Proceß der Vergeistigung des materiellen Seyns, dessen Ziel und höchste Spitze jenes höhere, geistleibliche Daseyn ist, — mit andern Worten: daß die Welt das in gewissen Stufen (nach den unterschiedenen Gattungen der Dinge) gegliederte Werden dieses höheren Daseyns ist.

Dieses Werden, dieser Proceß läßt sich freilich eben so wenig wahrnehmen, als die Gesetze, die Zwecke, die Endursachen, die Ideen. Giebt es aber Gesetze und ist von ihnen aus durch weitere Folgerungen der Gedanke jenes Processes einmal zum Bewußtseyn gebracht, so wird derselbe auch durch die Empirie überall bestätigt. Die Naturwissenschaft unserer Tage ist auf dem Wege der bloßen Beobachtung zu dem Resultate gekommen,

daß nicht nur die vegetabilische, sondern auch die geologische Natur in sich lebendig sey, daß sich beide von einander und wiederum die animalische Natur von der vegetabilischen, sowie die verschiedenen Thiergattungen nur durch den höheren Grad der Selbstständigkeit, Eigenheit und Individualität dieses Lebens unterscheiden, und daß endlich die Geistigkeit des menschlichen Wesens wiederum nur der höchste Grad dieser Selbstständigkeit und Individualität des allgemeinen Lebens sey. Damit aber ist implicite ausgesprochen, daß das materielle Seyn in stufenweiser Entwickelung zu immer höheren Graden der Lebendigkeit sich erhebe, daß jeder höhere Grad zugleich ein höherer Grad der Selbstständigkeit und Individualität sey, bis auf der höchsten Stufe dieser Individualisirung das allgemeine Leben sich als Geistigkeit, als Selbstbewußtseyn, Ichheit (Selbstbestimmung) erfasse und erkenne. Das aber ist wiederum nichts andres als ein Proceß der Vergeistigung des materiellen Seyns und seiner Lebendigkeit; und nur sofern dieser Proceß ein Ziel hat, in welchem zugleich der ewige Endzweck der Welt überhaupt erreicht wird, kann das menschliche Wesen, weil es diesem Ziele relativ näher steht, einen Anspruch haben auf eine höhere Form des Daseyns und damit auf eine höhere Berechtigung, als die andern Dinge der Welt. Dieses Ziel kann aber im menschlichen Wesen und Leben noch nicht erreicht seyn, weil, wie die empirische Wissenschaft selbst anerkennt und nur zu sehr hervorhebt, die Geistigkeit des Menschen noch keineswegs die frei bestimmende Macht über seine Leiblichkeit ist, beide vielmehr noch in Gegensatz und Streit gegen einander stehen. Dann aber folgt mit derselben Gewißheit, mit welcher niedere und höhere Grade der Lebendigkeit, niedere und höhere Gattungen von Wesen angenommen werden, daß es noch ein höheres Daseyn über der irdisch menschlichen Existenz geben muß, in welchem jene Stufen- und Gradfolge sich abschließt. Denn ohne jenes höhere Daseyn würde diese Stufenfolge und damit die Existenz der Welt überhaupt keinen Zweck und keinen Sinn haben. Daß das menschliche Wesen zu diesem höheren Daseyn bestimmt sey, ist damit freilich noch nicht entschieden, sondern kann nur aus der obigen Deduction insofern gefolgert werden, als nach ihr das höhere Daseyn nothwendig aus der materiellen Existenz der Welt, und folglich nur aus der höchsten Stufe der Entwickelung derselben hervorgehen kann.

§. 74. Das Denken, welches die Idee der Welt wie die Ideen aller Dinge ursprünglich producirt, welches den Zweck der Welt und jedes Dinges in ihr setzt, und damit die Welt selber schafft, kann nur das absolute Denken seyn. Denn da die Idee der Welt das Prius ihrer Realisirung, weil die Zweckbestimmung ihrer Existenz ist, so kann jenes Denken nicht durch irgend ein Andres außer ihm in der Erzeugung seiner Gedanken bedingt und bestimmt seyn; es muß die Ideen vielmehr schlechthin frei und selbstständig produciren, sich durch freie Selbstthätigkeit von seinen Gedanken, und damit sich selbst als geistiges Seyn (als Denken) von dem materiellen Seyn der Welt, wie als unbedingtes, absolutes Denken von dem bedingten, relativen Denken des menschlichen Wesens unterscheiden. Für dieses Denken giebt es keine reelle Existenz außer ihm. Denn reell ist begrifflich nur dasjenige, was für ein Denken Bedingung und Voraussetzung seiner Gedanken (und damit des Bewußtseyns) ist: eine reelle Existenz im wahren Sinne des Worts giebt es also nur für ein bedingtes Denken. Für das absolute Denken giebt es mithin nur eine ideelle Existenz, weil Alles eben nur sein von ihm selbst producirter Gedanke ist, oder vielmehr der ganze Unterschied zwischen reellem und ideellem Seyn entsteht erst mit der Entstehung der Welt, mit der Setzung eines bedingten, relativen Denkens, d. h. für das absolute Denken existirt er nur, indem es dieses bedingte Denken (das menschliche Wesen) selbst denkt und setzt; eben damit wird er von dem absoluten Denken selbst erst gesetzt, und hat, obwohl von letzterem nur gedacht, für das bedingte Denken reelle Existenz. Denn für letzteres sind die Gedanken des absoluten Denkens nothwendig so beschaffen, daß das in ihnen Gedachte (ihre Bestimmtheit) ihm realiter und objektiv so erscheint, wie es vom absoluten Denken gedacht wird, d. h. das bedingte, menschliche Denken muß das vom absoluten Denken Gedachte als ein realiter und objektiv Seyendes denken, weil eben das absolute Denken und seine Gedanken Bedingung und Voraussetzung der menschlichen Gedanken sind. Denkt also das absolute Denken die Idee der Welt, d. h. den Gedanken eines materiellen, nicht-denkenden, und damit von ihm (dem absoluten Denken) unterschiedenen Seyns, welches erst in einem Processe des Werdens sich zum relativ denkenden Seyn zu erheben, und in jenem höheren, geist-leiblichen

Daseyn den Zweck dieses Werdens zu verwirklichen hat; so ist damit die Welt für das menschliche Denken realiter und objektiv das, als was sie vom absoluten Denken gedacht wird: für das menschliche Denken ist sie ein reelles, materielles, von ihm selbst wie vom göttlichen Denken unterschiedenes Seyn, während sie für Gott nur ein von ihm Gedachtes ist, wenn auch gedacht als von ihm wie in sich selbst unterschieden. Die Gedanken Gottes unterscheiden sich daher von den menschlichen Gedanken, wie die Idee, welche als immanent wirkende Endursache die unter ihr befaßten Dinge selbst erst setzt, also die Voraussetzung der (für das menschliche Denken) reellen Existenz derselben ist, von dem bloßen Begriffe, der als Wahrnehmung vielmehr umgekehrt die reelle Existenz der unter ihm befaßten Dinge zu seiner Voraussetzung hat: die Gedanken Gottes sind nur Ideen. Das absolute Denken ist aber zugleich selbst Idee, d. h. es kann vom menschlichen Geiste nur unter der Form der Idee, als die absolute Idee, die Idee der Ideen gedacht werden, indem es die Idee der Welt und ihren Zweck nicht nur frei und selbstständig setzt, sondern in dieser Idee zugleich immanent den Weltzweck als wirkende Endursache in freier Selbstthätigkeit realisirt.

§. 75. Die Gewißheit, daß ein Gott, ein absolutes Denken in der angegebenen Bestimmtheit seines Wesens und seines Verhältnisses zur Welt realiter und objektiv existirt, ist das höchste Wissen, zu welchem es die empirische Wissenschaft, aber freilich nur indem sie von ihren Prämissen aus in das Gebiet der Philosophie übertritt, zu bringen vermag. An diesem Wissen hat sie ein Correktiv, ein Kriterium der Wahrheit für die mannichfaltigen Vorstellungen, welche in den verschiedenen Religionen von dem göttlichen Wesen aufgestellt, oder für den Inhalt göttlicher Offenbarung ausgegeben werden: keine Offenbarung, kein Gefühl, keine unmittelbare Wahrnehmung (oder s. g. Erleuchtung) vom göttlichen Wesen kann dem obigen Wissen widersprechen, und soweit sie dieß thut, muß daher das willkührliche Denken und damit der Irrthum sich eingemischt haben (Vgl. §. 31 f.). Wohl aber können theils vom Standpunkte der Sittlichkeit aus, — denn Gott, sofern er das ethische Wesen des Menschen in den Connex der Welt gesetzt hat, muß nothwendig selbst zugleich ein

ethisches Wesen seyn oder in ethischer Beziehung zur Welt stehen, — theils durch unmittelbare Offenbarung noch andre Bestimmungen des göttlichen Wesens hinzutreten, welche in der oben angedeuteten Idee des absoluten Denkens nicht unmittelbar liegen. Diese Idee bedarf überhaupt noch einer näheren Entwickelung: ihr Inhalt ist im Obigen nur soweit festgestellt worden, als er von dem Punkte aus, wo die empirische Wissenschaft sich als ein Wissen der Gesetze des weltlichen Daseyns constituirt, sich darthun ließ. Das Weitere ist dem philosophischen Wissen vorzubehalten: hier kam es nur darauf an, die Consequenzen aus den Resultaten der empirischen Wissenschaft zu ziehen, und damit ihren unvermeidlichen Uebergang in das Wesen und Princip der Philosophie darzuthun.

An jenem höchsten Wissen hat nun aber andrerseits die empirische Wissenschaft zugleich ein Regulativ ihrer eignen Gliederung und systematischen Ordnung: erst nachdem sie zur Idee der Welt und damit zur Idee des absoluten Denkens sich erhoben, vermag sie ihre mannichfaltigen Disciplinen zu einem systematischen Ganzen zusammenzuordnen, vermag sie wahrhaft systematisch, und damit Wissenschaft zu seyn. Denn gemäß der Idee der Welt treten die mannichfaltigen empirischen Wissenschaften in dieselbe organische Verbindung unter einander, in welcher die verschiedenen Stufen, die der Proceß der Vergeistigung des materiellen Seyns durchläuft, zu einander stehen. Und durch die Idee des absoluten Denkens, sofern sie aus der Naturwissenschaft und der Anthropologie im weitern Sinne resultirt, verbinden sich zugleich diese beiden Wissenschaften mit der empirischen Religionswissenschaft zu einem Ganzen. Dieses Ganze hat die Idee der Welt als Idee des absoluten Denkens zum einigen Principe seiner Gliederung, die Erkenntniß derselben zum einigen Zielpunkte seiner Entwickelung.

VI.

Die empirische Wissenschaft und die Philosophie.

§. 76. Weil sonach die empirische Wissenschaft nur in ihrem Uebergange zur Philosophie wahrhaft wissenschaftlich zu seyn vermag, darum tritt sie auch historisch nur vereint, gemischt mit der Philosophie, zuerst und ursprünglich hervor: die alt-Jonischen Naturphilosophen waren zugleich die ersten wissenschaftlichen Naturforscher der alten Welt; Baco von Verulam, Jordano Bruno ꝛc., die ersten wissenschaftlichen Naturforscher der neueren Zeit. Das empirische Wissen als Wissenschaft und die Philosophie haben Eine und dieselbe Geburtsstunde. Beide entstehen zusammen auf dem Punkte, da der Geist, sich zum Selbstbewußtseyn erhebend, sich in seinem Wissen gegenständlich zu werden, auf sein unmittelbares Wissen, d. h. auf das, was ihm auf der Stufe des Bewußtseyns als gewiß und wahr gilt, zu reflektiren, und damit die Wahrnehmungen des nothwendigen Denkens von den Einmischungen des willkührlichen (durch das Bedürfniß, die Begierde, die Neigung ꝛc. bestimmten) Denkens zu reinigen, das wirklich Wahrgenommene von dem Eingebildeten, das Objektive von dem Subjektiven zu sondern beginnt. Damit sondert sich die Wissenschaft und die Philosophie zugleich von der Religion, als dem unmittelbaren Wissen von Gott, in welches die Einbildungen des willkührlichen Denkens um so viel leichter sich einschleichen, als dieses Wissen rein geistiger Natur ist, und die Vorstellung von dem höchsten, Alles bestimmenden Wesen mit der Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse, Neigungen und Wünsche in der unmittelbarsten Beziehung steht. Wann und in welcher Form diese Sonderung eintritt, hängt nothwendig von dem Charakter, den historischen Zuständen und Verhältnissen der Nationen in sich und unter einander ab. Denn da das menschliche Wissen überhaupt und somit auch das Wissen jedes einzelnen Subjekts durch ein Andres außer ihm, durch die s. g. Aussenwelt im weiteren Sinne des Worts bedingt ist, so muß auch

die Entwickelung des menschlichen Wissens von derselben Aussenwelt abhängig seyn. Hat sich aber in das unmittelbare Wissen das willkührliche Denken mit seinen Einbildungen eingemischt, so wird jene Sonderung und damit die Wissenschaft und die Philosophie hervortreten müssen, sobald das Leben der Nation zu innerer und äußerer Festigkeit, Sicherheit und Ordnung gelangt, über das Ringen nach Sicherstellung der äußern Bedürfnisse sich erhebt, und damit den Blick nach innen auf die Befriedigung seiner geistigen Bedürfnisse und die Sicherstellung der Grundlagen und Bedingungen seiner geistigen Existenz sich wendet. Ist zufolge dieser Reflexion auf das Bewußtseyn der Irrthum, der vermittelst des willkührlichen Denkens in das unmittelbare Wissen sich eingeschlichen, einmal entdeckt, so wird damit das unmittelbare Wissen überhaupt zweifelhaft; es wird untersucht, nach dem Grunde seiner Gewißheit gefragt, auf seine Quelle, die reine Wahrnehmung, zurückgeführt, aus dieser weiter auf das das Einzelne bestimmende Allgemeine (auf das Gesetz, den Grund des mannichfaltigen erscheinenden Seyns) geschlossen, und — die empirische Wissenschaft mit der Philosophie ist geboren.

Allein die empirische Wissenschaft in ihrem Uebergange zur Philosophie, oder was dasselbe ist, die Philosophie in ihrer Basirung auf das empirische Wissen, ist noch nicht die Philosophie an sich, sondern nur die Philosophie in ihrem Anfange, in der Form des Empirismus oder empiristischen Realismus. Von diesem Anfange beginnt erst mit immanenter Nothwendigkeit jener Proceß der Entwickelung, welchen der erste Theil dieses Werkes beschrieben hat. Im Verlaufe desselben scheidet sich die Philosophie von der empirischen Wissenschaft sogleich mit dem zweiten Hauptschritte, den sie thut, indem sie nicht mehr in die Gewißheit des reellen Seyns und der reinen Wahrnehmung, sondern in die Selbstgewißheit des Denkens und des allgemeinen (denknothwendigen) Gedankens den Grund des Wissens und aller Gewißheit setzt. Damit tritt dem empiristischen Realismus der rationalistische Idealismus gegenüber: jener vertritt den Einen Faktor des menschlichen Wissens, das reelle mit dem Denken zusammenwirkende Seyn und die Wahrnehmung, dieser den andern Faktor, das Denken und die ihm immanenten (apriorischen) allgemeinen Gedanken, die Unterscheidungsnormen oder Kategorieen, ohne welche das Wahrgenommene nicht unterschieden, nicht zum Be-

wußtseyn gebracht und als bestimmter, geordneter, in sich gegliederter Inhalt des Bewußtseyns gewußt werden könnte. (Der Idealismus geht daher auch in seinem ersten historischen Auftreten vom Denken und einer bestimmten einzeluen Kategorie aus, die er für das Absolute nimmt, der antike von der Kategorie des Seyns, der neuere von der Kategorie der Substanz; er vollendet sich mit der Entwickelung der Kategorien zu Einem in sich gegliederten Systeme und mit der Hypostasirung des logischen, dieses System entwickelnden Denkens zum Absoluten.) Realismus und Idealismus ringen mit einander, bis sie durch eine neue Reflexion auf ihre Ausgangspunkte, in den Thatsachen des Bewußtseyns, dem Principe des Dogmatismus, ihre gemeinsame Basis erkennen. Allein der Dogmatismus, wie dieß im ersten Theile des näheren dargethan worden, löst sich in Skepticismus und Mysticismus und beide wieder in Dogmatismus auf, und dieser Kreislauf wird nur durchbrochen, indem wiederum durch eine neue Reflexion auf die Thatsachen des Bewußtseyns erkannt wird, daß die s. g. apriorischen Ideen oder allgemeinen durch sich selbst gewissen Gedanken eben nur Kategorieen, nur Denkformen sind, durch welche der Inhalt des Denkens, der in der Wahrnehmung gegebene Stoff, nur geordnet, regulirt wird, und daß nur durch Vermittelung des Denkens und seiner Denkformen mit der Wahrnehmung und ihrem Inhalte das menschliche Wissen zu Stande kommt (Kant). Von da ab ist die Darlegung dieser Vermittelung des Realismus und Idealismus der Zielpunkt der Philosophie, bis sie endlich durch eine neue Reflexion auf sich selbst und ihre Geschichte zu der Einsicht gelangt, daß sie jene beiden Faktoren des Wissens, um deren Vermittelung es sich handelt, zugleich mit dem Wissen selbst nur voraussetzt, daß aber gleichwohl nicht das im Bewußtseyn Vorgefundene, Gegebene, dem Denken Vorausgesetzte, sondern nur das Denknothwendige Gewißheit gewähre, daß somit die Denknothwendigkeit der Grund aller Gewißheit sey, und also auch die Denknothwendigkeit als das letzte und höchste Grundprincip der Philosophie erst nachzuweisen sey, bevor vom menschlichen Wissen und der ihm allerdings nothwendigen Vermittelung jener beiden Faktoren die Rede seyn könne. Erst indem sie dieß aus und kraft der Denknothwendigkeit selbst darthut, gewinnt die Philosophie einen sichern Grund und Boden, ein freies, unabhängiges, in sich selbst ge-

gründetes Daseyn: sie erreicht damit gleichsam erst sich selbst und ihren principiellen Unterschied von der empirischen Wissenschaft, indem sie ihr eignes Fundament und Princip aus sich selbst darthut, und, von jeder andern, äußerlichen Voraussetzung frei, die Voraussetzung ihrer selbst (des Denkens und der Denknothwendigkeit) dadurch, daß sie dieselbe als nothwendig erweist, zugleich als bloße Voraussetzung aufhebt und in sich zurücknimmt.

§. 77. Indem nun aber die Philosophie als das auf sich selbst reflektirende menschliche Denken die Denknothwendigkeit als den Grund aller Gewißheit und alles Wissens darthut, so erweist sich, wie gezeigt, eben damit das menschliche Denken und Wissen als nothwendig bedingt durch ein Andres, das nicht es selbst ist. Dieses Andre, Denknothwendige, als Bedingung und damit als unabhängig vom menschlichen Denken zu Denkende ist das reelle, objektive Seyn, durch dessen Mitwirkung das menschliche Denken erst zu Gedanken kommt, erst Denken ist. Damit ist das, was die empirische Wissenschaft wie die Religion, und mit ihnen der philosophische Realismus bloß voraussetzen, erwiesen. Die Philosophie beweist erst, daß es ein reelles, objektives Seyn und zwar in der doppelten Form des materiellen Daseyns der natürlichen Dinge und des geistigen Seyns des absoluten Denkens giebt. Sie beweist erst, daß in der reinen Wahrnehmung als dem Produkte des menschlichen Denkens und des reellen Seyns sich letzteres in objektiver, allgemeingültiger Form ausdrücke. Sie beweist also erst, daß das, wovon die empirische Wissenschaft und die Religion zu wissen meinen, realiter existirt, und daß ihr Wissen, sofern es auf der reinen Wahrnehmung beruht, ein wirkliches Wissen ist, Realität und Objektivität hat. Die Philosophie ist demnach insofern der Stützpunkt, das Supplement der empirischen Wissenschaft und der Religion, indem sie der Voraussetzung, von der beide ausgehen, erst die Gewißheit des Wissens und die Festigkeit und Klarheit des Selbstbewußtseyns verleiht, und somit das Fundament, auf dem sie stehen, ihnen erst substruirt.

Zugleich aber ist damit erwiesen, daß die Philosophie selbst insofern Realismus ist, als eben das menschliche Denken überhaupt durch ein reelles Seyn außer ihm bedingt ist, nur mit die-

sem zusammen Gedanken hat und Denken, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist. Denn indem die Philosophie das menschliche Denken und Wissen, oder was dasselbe ist, indem in ihr das menschliche Denken und Wissen sich selber untersucht und als das, was es nothwendig ist, sich darthut, so hat sie eben damit das menschliche Denken und Wissen in seiner Unmittelbarkeit als den bereits vorhandenen, gegebenen Gegenstand ihrer Untersuchung oder als dasjenige, das bereits vorhanden seyn muß, ehe es auf sich selbst reflektiren kann, zu ihrer Voraussetzung. Erweist sich also diese Voraussetzung als bedingt durch ein Andres, so ist auch die Philosophie nothwendig durch dieses Andre bedingt: denn wäre das menschliche Denken überhaupt nicht, so wäre auch keine Philosophie.

Sonach aber ist dann die empirische Wissenschaft und die Religion, oder vielmehr das empirische unmittelbare Wissen überhaupt, zugleich umgekehrt die Voraussetzung der Philosophie. Das Denken muß erst Gedanken haben, muß erst zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gekommen, muß erst an seinem unmittelbaren Wissen (zufolge der Einmischungen der Denkwillkühr) irre geworden seyn, bevor es auf sich und seinen Inhalt reflektiren, die reine Wahrnehmung von der Einbildung sondern, nach der Entstehung seines Wissens und dem Grunde seiner Gewißheit fragen, und, nachdem es der Denknothwendigkeit als dieses Grundes sich bewußt geworden, von ihr aus den Inhalt seines Wissens neu begründen und aufbauen kann.

§. 76. Sonach ergiebt sich vom Standpunkte der Philosophie aus dasselbe einfache Verhältniß zwischen der Empirie und Philosophie, welches sich uns bereits oben (§. 69.) vom Standpunkte der empirischen Wissenschaft ergeben hatte. Alles, was der Mensch weiß, weiß er nur auf Grund und unter Voraussetzung der Erfahrung, d. h. des Zusammenwirkens eines reellen Seyns mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung der unmittelbaren nothwendigen, objektiven Gedanken. Aber die bloße Erfahrung ist an sich, in ihrer Unmittelbarkeit, einerseits nur ein ungeordneter Complex von Wahrnehmungen, Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen, den Einmischungen des willkührlichen Denkens preisgegeben; andrerseits ist sie ohne Gewißheit ihrer selbst, weil sie das reelle Seyn, sein Zusammenwirken mit dem menschlichen Denken und seine Uebereinstimmung mit der Wahr-

nehmung nur voraussetzt. Indem sie des ersten Mangels sich bewußt wird und ihre Wahrnehmungen zu ordnen und von den Schlacken der Denkwillkühr zu reinigen strebt, geht sie in die empirische Wissenschaft über; indem sie des zweiten Mangels sich bewußt wird, der auch der empirischen Wissenschaft noch anklebt, geht sie in die Philosophie über. Dieser letzte Uebergang ist aber durch die empirische Wissenschaft vermittelt, und ist nicht der Anfang der Philosophie, sondern fällt als Moment ihrer Entwickelung in ihre eigne Geschichte. — Die Philosophie beginnt vielmehr zugleich und im Vereine mit der empirischen Wissenschaft, indem letztere einerseits, um sich wissenschaftlich zu gestalten, von den gegebenen, reinen Wahrnehmungen aus weiter schließt und folgert, und damit auf das Gebiet der Philosophie sich begiebt, selbst zur Philosophie wird und als Philosophie auftritt; andrerseits an der reinen Wahrnehmung einen an sich denknothwendigen Gedanken zu ihrem Ausgangspunkte hat. Weil die Denknothwendigkeit und ihre Entwickelung Princip und Wesen der Philosophie ist, so ist an sich überall Philosophie, wo die Denknothwendigkeit als Grund eines Wissens sich darstellt. Zugleich aber wird die Philosophie erst Philosophie, indem sie die Denknothwendigkeit ausdrücklich als ihr Princip darthut, und die reine Wahrnehmung als denknothwendigen Gedanken ausweist. Damit macht die Philosophie ihre ursprüngliche Voraussetzung, die Erfahrung, zu ihrem immanenten Momente, und erhebt sich selbst zur Voraussetzung der Empirie und der empirischen Wissenschaft

Mit dieser Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses hört aber die Philosophie nicht auf, der Erfahrung und der empirischen Wissenschaft zu bedürfen. Indem sie selbst nachweist, daß das menschliche Denken nur im Zusammenwirken mit dem reellen Seyn (Welt und Gott) zu Gedanken und zum Bewußtseyn komme, und daß diese objektiven Gedanken ein wirkliches Wissen gewähren, sobald nur die Einmischung der Denkwillkühr von ihnen abgehalten wird, so kann sie zunächst auch selbst nur vermittelst der Erfahrung von dem reellen Seyn wissen wollen. Sie kann daher zunächst nur die Resultate der empirischen Wissenschaft, soweit sie kraft ihrer Wissenschaftlichkeit die Gewißheit gewähren, reine, von der Denkwillkühr ungetrübte Wahrnehmungen zu seyn, aufnehmen, wie sie sie vorfindet; und ihr Geschäft kann nur da-

rin bestehen, den Inhalt dieses empirischen Wissens als entsprechend den Gesetzen des Denkens, d. i. der Denknothwendigkeit, darzuthun, und ihn eben diesen Gesetzen gemäß zu ordnen. Nun bestehen aber die Grundgesetze des Denkens, wie gezeigt, in dem Satze der Identität und dem Satze des Widerspruchs (§. 12.), d. h. gemäß der immanenten Denknothwendigkeit vermag das menschliche Denken nur in relativen Unterschieden zu denken: es hört auf, es wird sich selber unmöglich, sobald es auf die absolute Identität und den absoluten Unterschied oder den Widerspruch stößt. Jenes Geschäft der Philosophie wird also, näher bezeichnet, einerseits darin bestehen, daß sie den etwanigen Widerspruch, der in den Erfahrungsbegriffen sich zeigt, löst, indem sie entweder die Sinnentäuschungen und falschen Voraussetzungen (z. B. von einem todten, schlechthin unthätigen Seyn), auf denen er beruht, nachweist und beseitigt, oder das scheinbar Widersprechende kraft der Denknothwendigkeit auf eine höhere Einheit zurückführt, in der es nur relativ unterschiedene Momente bildet, und somit in Wahrheit nur als relativ unterschieden angesehen werden kann. (Letzteres ist, wie Jeder sieht, das dialektische Verfahren, das, in seiner Wahrheit gefaßt, die Philosophie allerdings nicht entbehren kann.) Andrerseits wird die Philosophie dem Denkgesetze der Causalität gemäß Alles, was ist und gewußt wird, auf seinen letzten, denknothwendigen Grund zurückzuführen suchen.

Beide Geschäfte gehen indessen Hand in Hand. Indem nämlich die Philosophie den mannichfaltigen Inhalt des empirischen Wissens als relativ Eins und unterschieden darthut, giebt sie zugleich dem an die mannigfaltigen empirischen Wissenschaften vertheilten Inhalte die systematische Ordnung und Gliederung. Die Zurückführung der einzelnen Erfahrungsbegriffe auf ihre denknothwendige Form und Wesenheit und die Zusammenordnung derselben zu Einem systematischen Ganzen ist Ein und dasselbe Geschäft. Werden alle die mannichfaltigen Objekte der Erfahrung in ihrer relativen Einheit und Unterschiedenheit dargethan, so stellt sich eben damit die Totalität des reellen Seyns, zu welcher auch das menschliche Wesen gehört, selbst dar unter der Form der relativen Einheit und Unterschiedenheit des Mannichfaltigen. Eben diese Form als allgemeine Form der Totalität ist aber die systematische Form. Denn in ihr erscheint

alles Unterschiedene, weil es zugleich relativ Eins ist, nicht nur im immanenten Zusammenhang unter sich, Eines vom Andern bedingt und abhängig, sondern Alles ist zugleich nothwendig von der Einheit, in der es relativ Eins ist, umfaßt und getragen: diese Einheit erscheint als das lebendige Princip, durch welches das Mannichfaltige ein Mannichfaltiges ist, und doch nicht auseinander fällt, sondern von einem inneren Bande zusammengehalten zu Einem Ganzen sich abschließt. Diese Einheit weist die Philosophie auf demselben oben bezeichneten Wege nach, auf welchem die empirische Wissenschaft zu ihr gelangt, indem sie von den Erfahrungsbegriffen zu den Gesetzen der Natur und des menschlichen Daseyns sich erhebend, darthut, daß die mannichfaltigen Gattungen der Dinge nur als Produkte der immanent wirkenden Ideen, und damit die Welt selbst nur als Idee des Einen absoluten Denkens (Gottes) angesehen werden können. Damit zeigt sie nicht nur, daß es die denknothwendige Form und Wesenheit der Dinge ist, nur der concrete Ausdruck der allgemeinen göttlichen Ideen zu seyn, sondern damit hat sie zugleich auch alles reelle Seyn und Wissen auf seine letzte absolute Ursache zurückgeführt, und implicite diese Ursache selbst als einen denknothwendigen, objektiven Gedanken des menschlichen Geistes dargethan, zu welchem die Welt selbst wiederum im Verhältnisse der relativen Einheit und Unterschiedenheit steht. Denn als Gedanke ist die Welt ein Andres, als das sie denkende absolute Denken, und doch zugleich als *sein* Gedanke Eins mit diesem Denken; und als Gedanke des von dem geistigen Seyn *unterschiedenen materiellen* Seyns, das aber in dem Processe seiner Entwickelung von Anfang an zur Geistigkeit sich auf- und erhebt, ist auch ihr Inhalt, das in ihr *gesetzte* materielle Seyn, ein *Andres* als das geistige Seyn Gottes, und doch zugleich kraft jenes Prozesses seiner Vergeistigung relativ Eins mit dem absoluten Geiste.

Für diese erste und nächste Gestalt der Philosophie, welche, wie man leicht erkennt, mit dem, was im Allgemeinen alle s. g. *realistischen* oder *empiristischen* Systeme (insbesondere aber das Herbartsche) eigentlich wollen, zusammentrifft, bildet die empirische Wissenschaft in ihren drei Hauptdisciplinen als empirische Natur-, Menschen- und Gotteskunde insofern die *Voraussetzung*, als die Philosophie, *nachdem* sie das empirische Wissen

überhaupt als ein wirkliches Wissen dargethan, den Stoff ihrer weiteren Thätigkeit aus der empirischen Wissenschaft entlehnt, indem sie deren Resultate in sich aufnimmt, und dieselben einerseits nur philosophisch bearbeitet, sichtet und ordnet, andrerseits von ihnen aus auf die denknothwendige Form und Wesenheit (auf das wahre Ansich) des reellen Seyns nur schließt und folgert. Mit der Umgestaltung und weiteren Entwickelung der empirischen Wissenschaften werden sich sonach die Prämissen, Stoff und Inhalt der realistischen Philosophie, und damit nothwendig auch die Resultate derselben, die ganze philosophische Weltanschauung, umgestalten. (Die Entstehung und Verbreitung des Christenthums z. B. bildet zugleich für die Philosophie eine neue Aera. Der Uebergang der mechanischen Naturansicht in die dynamische ist zugleich ein Knotenpunkt im Entwickelungsgange der neueren Philosophie.) Aber umgekehrt wirkt auch die Philosophie auf die empirischen Wissenschaften ein, und die Bildung der letzteren ist eben so sehr von jener abhänigig. Denn die Consequenzen bestätigen oder verwerfen ihrerseits zugleich ihre Prämissen: ist die richtig gezogene Folgerung eine Absurdität, so kann ihre Voraussetzung unmöglich richtig seyn. (Die einseitig mechanische Naturansicht z. B. ließ sich schon durch ihre philosophischen Consequenzen widerlegen, und die Philosophie hat in der That zur Erkenntniß des Dynamischen in der Natur und zur Entwickelung der dynamischen Naturansicht wesentlich beigetragen. Und noch deutlicher tritt ihre Einwirkung in Religion und Theologie wie hinsichtlich der Erkenntuiß des psychischen und geistigen Wesens des Menschen hervor.) Die Philosophie in dieser Gestalt und die empirische Wissenschaft bilden und corrigiren sich wechselsweise an und durch einander.

§. 79. Allein die Philosophie kann bei dieser realistisch-empiristischen Gestalt ihrer selbst unmöglich stehen bleiben. Auf dem Punkte vielmehr, da sie nachgewiesen hat, daß das menschliche Denken nur zu Gedanken und zum Bewußtseyn (Wissen) kommt im Zusammenwirken mit einem reellen Seyn außer ihm, spaltet sie sich nothwendig gleichsam in zwei große Aeste, die, obwohl auf demselben Stamme gewachsen, doch nach verschiedenen Richtungen hin wie zwei besondere Bäume ihre Aeste und Zweige ausbreiten. Denn indem sie jenen Nachweis führt, thut sie im-

plicite dar, daß die reine Wahrnehmung und das in ihr gegebene empirische Wissen nicht bloß Produkt des reellen Seyns, sondern zugleich auch That der menschlichen Denkthätigkeit ist (§. 2. 4. 28.). Sie thut ferner dar, daß, obwohl die Dinge an sich und realiter unterschieden seyn müssen, sie doch zu unterschiedenen bestimmten Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen des menschlichen Bewußtseyns nur werden kraft der die unmittelbaren Wahrnehmungen unterscheidenden Denkthätigkeit (§. 5. 47.). Sie thut endlich dar, daß in dieses Unterscheiden, weil es nicht bloß Wahrnehmen der Unterschiede, sondern zugleich Beziehen der Wahrnehmungen auf einander und Subsumiren derselben unter die Kategorieen, und somit spontane Thätigkeit ist, die Denkwillkühr leicht sich einmische, und daß es kein andres Kriterium der reinen, unvermischten Anschauung gebe, als das bei wiederholter sorgfältiger Beobachtung sich gleichbleibende Resultat (§. 31 ff.). Damit aber hat sie zugleich dargethan, einerseits, daß das empirische Wissen zwar wohl um das Ansich der wahrgenommenen Gegenstände weiß, sofern die Wirkung nothwendig Ausdruck ihrer Ursache, die That Ausdruck des Thuns ist, daß aber dieses Ansich nicht das An- und Fürsich der Objekte selbst, sondern nur ihr Ansich für das menschliche Denken ist, indem ja letzteres den anderen nothwendigen Faktor in dem die Wahrnehmungen hervorbringenden Causalprocesse bildet, daß also alles empirische Wissen nur eine relative Objektivität in Anspruch nehmen kann, da es das Ansich des reellen Seyns nur in dessen Verhältnisse zum menschlichen Denken erkennt. Sie hat damit andrerseits dargethan, daß alles empirische Wissen auch nur eine relative Gewißheit gewährt, indem trotz jener Gleichheit des Resultats bei wiederholter Beobachtung doch die Möglichkeit stehen bleibt, daß die Denkwillkühr immer auf gleiche Weise in die unterscheidende Thätigkeit des Denkens sich eingemischt habe, und somit jede, auch noch so sorgfältige und noch so oft wiederholte Beobachtung dem Irrthum ausgesetzt bleibt, mithin keine absolute Gewißheit gewährt. Daraus folgt dann aber von selbst, daß auch der Philosophie, sofern sie nur die Resultate der empirischen Wissenschaft philosophisch bearbeitet, bloß ein relatives Wissen von relativer Gewißheit und Objektivität zukommt.

Mit der Einsicht in diese Relativität alles empirischen Wissens entsteht nun aber nicht nur das Streben, diese Relativi-

tät zu durchbrechen und zum absoluten Wissen, auf welches das relative zugleich hinweist, vorzubringen; sondern mit der Erkenntniß jener Entstehung des empirischen und damit alles unmittelbaren Wissens erhebt sich zugleich nothwendig die weitere Frage, wie jenes Zusammenwirken des reellen Seyns mit dem menschlichen Denken überhaupt möglich sey, d h. was das reelle Seyn und das menschliche Denken an und für sich seyn müsse, um zusammen zu wirken und in ihrem Zusammenwirken die Wahrnehmung, das Bewußtseyn, das unmittelbare Wissen überhaupt erzeugen zu können. Denn die Erkenntniß, daß etwas so und nicht anders sey, d. h. die dargethane Nothwendigkeit, es als so und nicht anders seyend zu denken, involvirt noch nicht unmittelbar die Einsicht in die Möglichkeit, wie es so und nicht anders seyn könne. Gleichwohl muß das, was nothwendig so und nicht anders ist und zwar durch einen Causalitätsproceß so und nicht anders geworden ist, auch auf irgend eine Weise haben zu Stande kommen können. Die dargethane Nothwendigkeit des Daseyns nöthigt selbst zur Erforschung auch des Werdens. Das empirische Wissen wird nun aber durch die beiden Faktoren des reellen Seyns und des menschlichen Denkens. Und die Frage nach diesem Werden, die mit der Frage nach der Möglichkeit des Zusammenwirkens der beiden Faktoren in Eins zusammenfällt, läßt sich wiederum nur beantworten, wenn sich ermitteln ließe, wie jeder der beiden Faktoren an und für sich, d. h. außer ihrem Zusammenwirken, außer dem menschlichen Wissen und Bewußtseyn beschaffen sey: nur aus ihrem An- und Fürsich kann sich einsehen lassen, wie sie zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenzutreten vermögen, wie die Wahrnehmung entstehen könne.

Ließe sich diese Frage beantworten, so wäre zugleich jene bloß relative Objektivität des empirischen Wissens überwunden: in der Erkenntniß des reellen Seyns und des menschlichen Denkens, wie sie außer ihrem Zusammenwirken und damit außer dem menschlichen Wahrnehmen und Wissen beschaffen sind, wäre zugleich das reelle Seyn erkannt, nicht bloß wie es in seinem Verhältniß zum menschlichen Denken, sondern eben wie es an und für sich ist.

Allein Etwas erkennen und wissen zu wollen, wie es außer dem Erkennen und Wissen ist, scheint ein sinnloses Unter-

nehmen, eine **contradictio in adjecto** zu seyn. Das reelle Seyn wird ja vom Menschen nur gewußt, indem es mit seinem Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirkt, und nur so, wie es in diesem Zusammenwirken wahrgenommen wird, wird es von ihm erkannt. Jene Erkenntniß seines An- und Fürsich könnte also jedenfalls keine Erkenntniß, kein Wissen im Sinne des Realismus seyn, d. h. kein Wissen, das durch das reelle Seyn außer dem Denken vermittelt wäre. Denn in einer solchen Erkenntniß würde das reelle Seyn immer wieder nur in seinem Verhältnisse zum menschlichen Denken, relativ, erkannt.

Giebt es denn aber nicht noch ein andres Wissen und Erkennen für den menschlichen Geist? — Allerdings. Es giebt nothwendig ein Wissen durch Nachdenken über das, was bereits erkannt ist, oder was dasselbe ist, durch Schließen und Folgern aus bereits Erkanntem. Sofern nämlich, wie gezeigt, das Denken nothwendig sich selber und damit sein Wissen und Erkennen ihm gegenständlich wird, und sofern es kraft dieser Reflexion in sich das Erkannte als Erkanntes faßt und vorstellt, so tritt in dieser Vorstellung das Erkannte oder der objektive, denknothwendige, unveränderbar bestimmte Gedanke dem reflektirenden Denken in ähnlicher Weise gegenüber wie das reelle Seyn dem unmittelbaren, wahrnehmenden Denken. Und da jeder Gedanke an sich selbst Thätigkeit ist, so entsteht innerhalb des Denkens ein ähnliches Zusammenwirken zwischen dem denknothwendigen, unveränderbaren Gedanken und dem reflektirenden Denken, wie zwischen dem reellen Seyn und dem wahrnehmenden Denken. Wie aus letzterem die Wahrnehmung, so geht auch aus jenem mit immanenter Nothwendigkeit ein Produkt, ein neuer denknothwendiger Gedanke hervor, der dieselbe Evidenz und Gewißheit in sich trägt wie der erste denknothwendige Gedanke, durch dessen Mitwirkung er erzeugt ist. Dieß ist, wie schon angedeutet, das Wesen, der Grund und die Berechtigung des Schließens und Folgerns.

Nur ist dieß Schließen und Folgern nicht mit dem logischen Syllogismus zu verwechseln. Der logische Syllogismus ist eine bloße Formel, durch welche die logisch nothwendige Subsumtion des Besonderen und Einzelnen unter sein Allgemeines oder die logische Nothwendigkeit, daß was vom Allgemeinen gelte, auch von dem unter ihm befaßten Besondern und Einzel-

nen gelten müsse, auch äußerlich, formaliter ausgedrückt und gleichsam zur Anschauung gebracht wird. Der typisch gewordene Syllogismus z. B.: Alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, u. s. w. stellt nur die unmittelbare innere Denknothwendigkeit, das Prädicat der Sterblichkeit, sofern es dem allgemeinen Wesen des Menschen zukommt, auch dem einzelnen Subjekte beilegen zu müssen, dar, d. h. er zeigt dasjenige, was unmittelbar schon in der Kategorie des Allgemeinen und Einzelnen liegt und nothwendig gedacht wird, auch in der äußern Form der Nothwendigkeit, in der äußern Form einer nothwendigen Verkettung. Es wird kein neuer Gedanke dadurch gewonnen, sondern nur das, was in dem terminus major bereits gedacht wird, in seine Momente zerlegt, geordnet, gegliedert. Nur insofern könnte man sagen, sey der logische Syllogismus ein Schließen und Folgern im obigen Sinne, als die Kategorie des Allgemeinen, d. h. der schlechthin denknothwendige Gedanke, daß, was vom Allgemeinen gelte, auch von dem unter ihm befaßten Einzelnen gelten müsse, mit dem reflektirenden Denken zusammen den neuen Gedanken erzeuge, daß, was vom menschlichen Wesen überhaupt, auch vom einzelnen menschlichen Subjekte gelte. Allein in Wahrheit ist auch der letztere Gedanke kein neuer Gedanke, sondern nur eine Anwendung dessen, was in der logischen Kategorie des Allgemeinen überhaupt bereits liegt, auf den concreten Gedanken des menschlichen Wesens, oder vielmehr nur die Unterscheidung des Allgemeinen und Einzelnen im menschlichen Wesen gemäß der logischen Kategorie als der Unterscheidungsnorm. Mit dem Akte dieser Unterscheidung ist unmittelbar gedacht und erkannt, daß, was vom menschlichen Wesen überhaupt, auch vom einzelnen Individuum gelte, und dieser nothwendige Gedanke wird im logischen Syllogismus nur formulirt, d. h. in eine Form gebracht, in welcher die Denknothwendigkeit, auf der er beruht, das Verhältniß nämlich der Verhältnißkategorieen des Allgemeinen und Einzelnen, auch äußerlich hervortritt. Der gemeine logische Syllogismus ist mithin nur die allgemeine, selbst kategorische Ausdrucksform für das logische Verhältniß der Kategorieen des Allgemeinen und Einzelnen. Und da es außer dieser Verhältnißkategorie noch andre Verhältnißkategorieen giebt, z. B. des Grundes und der Folge, der Substanz und der Modification, der Ursache und der Wirkung, — so müssen sich auch

noch andre Schlußformeln bilden lassen. Ich kann z. B. folgenden Schluß formiren: hier ist eine Blume; nun kann aber eine Blume nur entstehen durch ein Samenkorn (oder Absenker) im Zusammenwirken mit Erde, Luft, Feuchtigkeit rc.; folglich muß ein Samenkorn dagewesen seyn; und da ein Samenkorn wieder nur Produkt einer Blume seyn kann, so muß vor der gegenwärtigen noch eine andre Blume dagewesen seyn. Dieser Schluß beruht auf dem Causalitätsverhältnisse, und drückt nur in concreter Anwendung den logischen Satz aus, daß die Ursache nothwendig das Prius ihrer Wirkung sey. Die Gestalt desselben ist aber nothwendig eine andre, als die des gemeinen logischen Syllogismus. Denn während in dem Schlusse: Alle Menschen sind sterblich, u. s. w. der **terminus major**, d. h. der Satz, der das Allgemeine ausspricht, nothwendig an der Spitze steht, weil eben aus dem Allgemeinen auf das Einzelne geschlossen werden soll, tritt in der Schlußformel für das Causalitätsverhältniß nothwendig umgekehrt der **terminus minor**, d. h. der Satz, der das Einzelne (das concrete Daseyn dieser einzelnen, bestimmten Blume) ausspricht, an die Spitze, weil hier aus dem Daseyn des Einzelnen nur vermittelst des Begriffs seines Allgemeinen (daß nämlich alle Blumen aus einem Samenkorn entstehen) auf das Daseyn eines andern Einzelnen geschlossen wird. Allein auch durch den Schluß der Causalität wird kein neuer Gedanke gewonnen: ich muß bereits wissen, daß und wie alle Blumen entstehen, und indem ich dieß weiß, so weiß ich damit unmittelbar, was jener Schluß erst erschließt, daß nämlich auch diese einzelne Blume, sofern sie eine Blume ist, entstanden seyn und ein bestimmtes Prius ihrer Existenz haben muß. Er ist mithin ebenfalls nur die allgemeine kategorische Ausdrucksweise des Verhältnisses von Ursache und Wirkung in seiner Anwendung auf concrete Begriffe, oder die Formel, vermittelst deren concrete Begriffe unter das logische Verhältniß von Ursache und Wirkung subsumirt werden, und die logische Nothwendigkeit dieses Verhältnisses äußerlich dargestellt wird.

Doch kehren wir von dieser Digression zurück. Es kam uns nur darauf an, den Unterschied darzulegen, der zwischen dem logischen Syllogismus und dem obigen Schließen und Folgern besteht, und um dessentwillen es zweckmäßig seyn dürfte, das Unterschiedene auch mit verschiedenen Namen, jenen etwa mit dem

Namen des Schlusses, dieses dagegen mit dem Namen des Folgerns und der Folgerung zu bezeichnen. Der Unterschied besteht aber, wie sich ergiebt, darin, daß beim logischen Syllogismus nur die äußere Form, die Zusammenfügung oder Gliederung der schon vorhandenen Erkenntniß sich ändert, indem der Inhalt derselben nach Anleitung der Verhältnißkategorieen geordnet wird, bei den Folgerungen der obigen Art dagegen durch das Zusammenwirken des Denkens mit einem bereits vorhandenen, in sich bestimmten und gewissen Gedanken ein zwar in der Sache selbst liegender, aber noch nicht zum Gedanken gewordener und insofern neuer Inhalt des Denkens gewonnen wird. Es ist derselbe Unterschied, den Kant im Sinne hatte, als er zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen a priori unterschied. Jeder logische Syllogismus ist allerdings nur ein analytisches Urtheil im Kantischen Sinne; und Kant versah es bei den synthetischen Urtheilen a priori nur darin, daß er sie schlechterdings zu synthetischen machen wollte, d. h. daß sie nach ihm noch eines andern Faktors als des Denkens und des bereits vorhandenen, in sich bestimmten Gedankens (Objektes) bedürfen sollten, und demgemäß der durch sie gewonnene neue Inhalt nicht schon in dem Objekte selbst liegen, sondern von anderswoher hinzutreten sollte, — wonach denn natürlich dieß Hinzutretende unmöglich objektive Bedeutung haben konnte, und wodurch Kant nothwendig in seinen transscendentalen Idealismus hinein gerieth, in welchem alle Objektivität des Wissens zu Grunde geht. So aber ist es nicht. Die Naturwissenschaften z. B. behaupten mit gutem Grunde, daß die Gesetze, von denen sie reden, eben so objektiv und realiter in der Natur vorhanden sind, wie die wahrgenommenen Dinge selbst. Und doch ist Alles, was sie Gesetz nennen, nur Folgerung im obigen Sinne: sie folgern nur, daß, weil die Dinge nach Begriffen (Gattungen) unterschieden sind und zugleich gemäß ihren Begriffen entstehen und bestehen, der Begriff (z. B. der Körperlichkeit) auch als Gesetz (z. B. der Schwere) in ihnen wirken müsse. Der Begriff als Gesetz ist der neue Gedanke, der zwar in dem vorhandenen Gedanken (Begriffe) der Dinge und ihres begrifflichen Werdens bereits liegt, aber ohne die Folgerung nicht zum Inhalte des Denkens wird, nicht zum Bewußtseyn kommt. Ein noch deutlicheres Beispiel gewährt die Mathematik. Alle Demonstrationen der Ma-

thematik sind nur Folgerungen der beschriebenen Art. Daß z. B. die Winkel eines Dreiecks = 2 R. sind, ist eine Bestimmung, die an sich im Wesen und Begriffe des Dreiecks liegt. Aber wer das Dreieck nur ansieht, ohne es zu untersuchen (nachzudenken), wird diese Bestimmung nimmermehr finden. Die Mathematik demonstrirt sie ihm, indem sie ihre Hülfslinien zieht, d. h. dadurch daß sie das Dreieck in eine Gestalt bringt, deren Anschauung im Zusammenwirken mit dem Denken den Gedanken jener Bestimmung als eine neue Erkenntniß hervorruft.

Nach den beiden Formen, in denen der nothwendige, gewisse und evidente Gedanke dem Bewußtseyn sich darstellt, der Anschauung nämlich und des Begriffs, muß es zwei unterschiedene Formen oder Arten der Folgerung geben, Folgerungen der Anschauung und Folgerungen des Begriffs. Die erste Form kann man die der Demonstration nennen; die zweite zerfällt wiederum in die beiden Unterarten der Induction und der Deduction. Zur ersten Art gehören alle s. g. Beweise der Mathematik und alle Resultate der Naturwissenschaft, die mit Hülfe der Experimente gewonnen werden. In jeder Demonstration wird zunächst das einzelne, angeschaute Objekt als Repräsentant der ganzen Gattung von Dingen, zu der es gehört, mithin die Anschauung als Repräsentantin des Begriffs gefaßt, indem von den unwesentlichen Unterschieden, wodurch das einzelne Ding von andern Exemplaren derselben Gattung unterschieden ist, abstrahirt wird. Demnächst wird das so gefaßte Objekt vom Denken untersucht, d. h. das Denken begnügt sich nicht mit der einfachen Anschauung, sondern zergliedert dieselbe, bringt ihre Momente in einen andern, als den ursprünglichen Zusammenhang oder setzt sie zu andern Objekten in ein Verhältniß, in dem sie ursprünglich nicht gestanden, und bringt damit das Objekt in eine Lage oder Gestalt, in welcher Bestimmungen, die an sich in ihm liegen, aber nicht mit Bewußtseyn wahrgenommen werden können (weil die Beziehung, die Unterschiedenheit, in die sie jetzt versetzt worden, nicht unmittelbar vorlag), deutlich angeschaut werden. Alles Demonstriren ist entweder **a)** ein Analysiren, d. h. ein Zerlegen der Anschauungen in ihre mannichfaltigen Momente, wobei das Verhältniß derselben als der neue Gedanke, als die Folgerung, gewonnen wird durch das Vergleichen und Combiniren der zerlegten Momente; oder **b)** ein Synthesiren, d. h.

ein Zusammenfügen des Objekts mit andern Objekten, wobei der neue Gedanke gewonnen wird durch das Zusammenwirken der synthesirten Objekte, und somit als Wirkung dieses Zusammens. Weiter läßt sich mit der einzelnen Anschauung als solcher nichts machen: ihrer Natur nach ist nur die Möglichkeit gegeben, sie entweder in ihre Momente zu zergliedern, oder sie mit andern einzelnen Anschauungen in Wechselwirkung zu setzen. Die Mathematik analysirt, indem sie die einzelne Anschauung (z. B. eines Dreiecks) in ihre Theile zerlegt, und das Verhältniß dieser Theile, das an sich in ihr gegeben ist, aber wegen des Mangels an Beziehungs- und Vergleichungspunkten nicht unmittelbar wahrgenommen wird, vermittelst ihrer Hülfslinien, d. h. durch Herstellung von Vergleichungs- und Beziehungspunkten zur Anschauung bringt. Die experimentale Naturwissenschaft synthesirt, indem sie das einzelne Objekt mit andern Objekten verknüpft, und so Bestimmungen, die an sich in ihm liegen, aber wegen des gleichen Mangels nicht unmittelbar wahrgenommen werden, vermittelst ihrer Combinationen ans Licht zieht. — Die Induction und Deduction dagegen beruht auf der Natur des Begriffs. Gemäß dem Denkgesetze der Identität und des Widerspruchs müssen nämlich wie gezeigt, alle Dinge nothwendig nach der Kategorie des Allgemeinen (Besondern) und Einzelnen, und damit nach Gattungen (Arten) und Exemplaren gegliedert seyn und sich gliedern lassen. Mithin muß auch von dem bekannten Einzelnen auf das noch unbekannte Allgemeine, von den einzelnen Anschauungen auf deren Begriff, von den Individuen auf die Gattung, zu der sie gehören, und mithin von den einzelnen Erscheinungen auf deren Begriffs- und respektive Causalgesetz eine Folgerung möglich seyn. Aber umgekehrt muß auch vom bekannten Allgemeinen auf das unbekannte Einzelne, vom Begriff auf die Anschauung, von der Gattung auf die Exemplare, sich folgern lassen. Die erste Art der Folgerung ist das Wesen der Induction, die zweite das Wesen der Deduction. Die Induction synthesirt, indem sie das Einzelne verknüpft, um dadurch seine Beziehung zum Allgemeinen zu entdecken; die Deduction analysirt, indem sie das Allgemeine in seine Momente zergliedert, um in ihnen seine Beziehung zum Einzelnen, d. h. dasjenige, worin es von dem unter ihm befaßten Einzelnen unterschieden seyn muß, zu finden. Das Medium, durch welches beide Arten der Folgerung zu Stande kommen, ist der

denknothwendige Satz, daß das Einzelne zum Allgemeinen wie das Allgemeine zum Einzelnen nur im Verhältnisse der relativen Identität und Unterschiedenheit stehen kann. —

Dieses Folgern ist es, auf welchem, wie bereits oben vorläufig bemerkt worden, alle Philosophie, unsere ganze bisherige Erörterung beruht. Wir haben nur gefolgert: giebt es unbestreitbare, denknothwendige Gedanken, und beruht alle Gewißheit, jede Ueberzeugung, jede Behauptung nur auf der im menschlichen Denken immanenten Denknothwendigkeit, so muß das menschliche Denken durch ein Andres, von ihm Verschiedenes bedingt seyn, d. h. so muß es ein reelles Seyn geben, durch dessen Mitwirkung das menschliche Denken zu seinen nothwendigen Gedanken kommt. Und zwar haben wir zunächst demonstrirt, daß es nothwendige, dem menschlichen Denken unveränderbare, unbestreitbare Gedanken giebt. Wir haben demnächst durch Induction diese nothwendigen Gedanken auf ihre allgemeine Ursache, den Begriff der Denknothwendigkeit und die Gesetze, in denen sie sich äußert, zurückgeführt. Wir haben endlich deducirt, daß es im Begriffe einer freien, selbstständigen, unbedingten Ursache liege, über ihre Thaten in jeder Beziehung die bestimmende Macht zu seyn, daß also mit einer solchen Thätigkeit das Bewußtseyn von nothwendigen, ihr selbst unveränderbaren Thaten unverträglich sey. Daraus ergab sich von selbst die Conclusion, daß das menschliche Denken in seinen nothwendigen Gedanken nicht freie, unbedingte Thätigkeit, und wenn also überhaupt Thätigkeit, nur durch ein Andres bedingte Thätigkeit seyn könne. Oder was dasselbe ist, damit war die Alternative gesetzt: entweder schlechthin gar kein Denken, gar keine Behauptung, auch nicht die, daß es kein Denken, keine Gewißheit und Denknothwendigkeit gebe, oder das Anerkenntniß, daß es eine im menschlichen Denken immanente Denknothwendigkeit und damit ein dasselbe bedingendes reelles Seyn gebe.

Eben diese Denknothwendigkeit ist nun aber, wie hiernach von selbst einleuchtet, das Princip und Agens alles Folgerns selbst und der Grund seiner Gewißheit. Die Folgerung hat mithin dieselbe Basis, dieselbe Evidenz und Gewißheit, auf der zuletzt alles Wissen, auch alle empirische Wissenschaft beruht. Giebt es also ein Wissen durch Folgerung und zwar von derselben Gewißheit und Evidenz als das Wissen durch Wahrnehmung, so

muß auch aus dem denknothwendigen Gedanken: alles unmittelbare Wissen geht hervor aus dem Zusammenwirken des reellen Seyns und des menschlichen Denkens, eine Folgerung sich ziehen lassen auf das An- und- fürsich des reellen Seyns und des menschlichen Denkens; aus der Betrachtung des Produktes muß sich ermitteln lassen, wie die zusammenwirkenden Faktoren desselben an und für sich beschaffen seyn müssen, um zusammenwirken zu können und das unmittelbare empirische Wissen zu erzeugen. Denn es ist dieß eben nur eine Folgerung von der bekannten Wirkung auf die unbekannte Ursache.

§. 80. Jeder sieht leicht, daß es die Beantwortung dieser Frage war, auf welche die Fichte-Schelling-Hegel'sche Philosophie ursprünglich ausging: aus dem Wesen und Begriffe des Wissens sollten durch Nachdenken, durch Reflexion, durch Folgerung, die Bedingungen, die Faktoren und die Art uud Weise, durch welche das Wissen zu Stande komme, aufgedeckt werden; es sollte dargethan werden, wie das Seyn an und für sich beschaffen seyn müsse, um gewußt zu werden, und wie das Denken, um wissen zu können. Das Ergebniß sollte seyn, daß beide Faktoren an und für sich identisch seyn müßten; und diese ursprüngliche Identität des Denkens und Seyns, des Idealen und Realen, des Subjektiven und Objektiven, als der nothwendige Grund und die absolute Voraussetzung des Wissens und des in ihm differenziirten Seyns und Denkens, wurde dann das Absolute genannt, und von ihm aus rückwärts der ganze Inhalt des Wissens zu deduciren gesucht.

Es ist dieß die idealistische Richtung der Philosophie, die man wegen ihrer eigenthümlichen Fassung in neuerer Zeit mit dem Namen der Speculation bezeichnet hat. Diese Richtung sieht ab von dem Inhalte oder der Bestimmtheit des Wissens, wie es im s. g. gemeinen Bewußtseyn und in der empirischen Wissenschaft gegeben ist, d. h. sie sieht ab von dem empirischen Wissen überhaupt und geht allein aus von dem Gedanken, dem Begriffe des Wissens, um von diesem rein ideellen Seyn auf rein ideellem Wege (durch Nachdenken, Reflektiren, Folgern) die denknothwendige Idee dessen, was das Denken und Seyn an und für sich sey, zu gewinnen. In dem Begriffe des Wissens sind nämlich zugleich die beiden Fak-

toren, durch die es zu Stande kommt und deren An- und -fürsich ermittelt werden soll, begrifflich mitgegeben. Sowohl der Begriff des menschlichen Denkens, der relativen Selbstthätigkeit, die ihre Thaten in sich von einander und von sich selbst unterscheidet, wie der Begriff des reellen Seyns in seiner Gegensätzlichkeit als nichtdenkendes materielles Seyn und als Seyn des absoluten Denkens, sind denknothwendige Gedanken, und ihr Zusammenwirken durch die Denknothwendigkeit gefordert. Die idealistische Richtung der Philosophie hat also allerdings mit dem reellen Seyn, mit den Empfindungen und Gefühlen, der Wahrnehmung und der Erfahrung, nichts zu schaffen; sie hat es allein mit dem Denken und den Gedanken und mit der immanenten Denknothwendigkeit zu thun. (In ihrer letzten geschichtlich gewordenen Phase, in der zweiten Gestalt der Hegelschen Philosophie, hypostasirt sie daher auch mit Wegwerfung aller der Prämissen, durch die sie ihren Standpunkt erst gewonnen hat und auf denen sie selbst ruht, ohne weiteres das abstrahirende reine Denken zum Absoluten, und will von ihm aus allen Inhalt des Denkens, alle Wahrheit des Wissens dialektisch entwickeln, wie dieß Th. I. S. 695 ff. dargethan ist.)

Nichtsdestoweniger hat auch die idealistische Richtung das unmittelbare empirische Wissen, wenn auch zunächst nicht seinem Inhalte, doch seiner Existenz nach zu ihrer Voraussetzung. Denn das Wissen, welches, wie schon bemerkt, erst seyn muß, um durch Reflexion in sich zum Begriffe seiner selbst zu kommen, oder was dasselbe ist, das Denken, welches erst Wissen, Bewußtseyn geworden seyn muß, ehe es sich als Wissen begrifflich erfassen kann, — dieses unmittelbare, seyende, dem Begriffe vorangehende Wissen kann nur das empirische, durch das reelle Seyn vermittelte Wissen seyn. Wollte aber auch der Idealismus (wie zuletzt Hegel gethan) nicht vom Begriffe des Wissens, sondern nur überhaupt vom Denken und der ihm immanenten Denknothwendigkeit ausgehen, so erweist sich, wie unsere ganze bisherige Erörterung gezeigt hat, doch gerade von dieser Voraussetzung aus, — wenn nur wirklich von ihr ausgegangen und demgemäß sie selbst erst näher explicirt wird, — daß das menschliche Denken nur Denken ist, nur Gedanken haben und zum Bewußtseyn kommen kann durch das Zusammenwirken mit einem reellen Seyn, d. h. durch die Erfahrung oder als empirisches Wissen. Erst nachdem letzteres

sich zum Selbstbewußtseyn erhoben, wendet es sich zum Nachdenken und Folgern, sucht sich selbst in seiner Denknothwendigkeit zu erkennen und darzuthun, und geht von da aus über zur Ermittelung des An- und -fürsich der beiden Faktoren, durch die es selbst zu Stande kommt. Der Idealismus verkennt mithin durchaus seine eigne Natur und macht einen willkührlichen Sprung (eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*), wenn er sich von der Erfahrung emancipiren, und das menschliche, relative, bedingte Denken zum absoluten, unbedingten hypostasiren will.

Aber auch noch in einem andern Sinne ist und bleibt der Idealismus von der Erfahrung abhängig. Die Folgerung nämlich ist zwar an sich nur ein Produkt, eine Entwickelung der Denknothwendigkeit. Aber daß ich nachdenke, reflektire, folgere, ist ein Akt meiner Selbstbestimmung. Empfinden, wahrnehmen muß ich, weil ich weder des reellen Seyns außer mir noch meines eignen reellen, leiblichen Seyns (mit Ausnahme einiger Muskeln) mächtig bin, und nur das Unterscheiden der Wahrnehmungen und damit ihr Zum-Bewußtseyn-Kommen kann ich verhindern, wenn ich mich ausdrücklich vom reellen Seyn und der empfindenden, wahrnehmenden Seite meines Wesens abwende. Nachdenken dagegen, reflektiren und folgern kann ich nicht, wenn ich nicht gerade umgekehrt mich ausdrücklich dazu entschließe. Es kommt daher sehr auf die Motive dieses Entschlusses an. Wie der Empiriker, der Naturforscher, wenn er zu seinen anzustellenden Beobachtungen gewisse Voraussetzungen, Lieblingsmeinungen, Wünsche hinzubringt, leicht zu entdecken meinen wird, was er wünscht und voraussetzt, so wird der Philosoph aus seinen Prämissen leicht folgern, was die Motive seines Nachdenkens fordern. Denn die Folgerung ist ja, wie gezeigt, nur eine andre Art von Wahrnehmung. Aber auch dem unwillkührlichen, durch solche Befangenheit unverschuldeten Irrthume ist er eben so leicht ausgesetzt als der Empiriker. Denn zum Bewußtseyn kann das Gefolgerte nur kommen vermittelst der unterscheidenden Thätigkeit des Denkens, und in diese mischt sich bei den Folgerungen die Denkwillkühr eben so leicht ein wie bei den Wahrnehmungen, weil es in beiden Gebieten Eine und dieselbe Thätigkeit ist, die nach Maßgabe der Kategorieen den Akt der Unterscheidung vollzieht.

Die idealistische, speculative Philosophie hat sonach hinsichtlich der Gewißheit ihrer Resultate nichts vor der Empirie und der empirisch realistischen Philosophie voraus: ihre Gewißheit ist ebenfalls nur eine relative, weil eben der Akt der denknothwendigen Folgerung mit dem Akte der Unterscheidung des Gefolgerten eben so wenig einerlei ist, als der Akt der denknothwendigen Wahrnehmung mit dem Akte der Unterscheidung des Wahrgenommenen. Die Objektivität ihrer Resultate ist dagegen an sich allerdings eine unbedingte, absolute, weil sie, wenn die Folgerung richtig (von der Denkwillkühr ungetrübt) ist, daran das reine An- und -fürsich des reellen Seyns in Gedanken vor sich hat. Allein mit der Relativität der Gewißheit dieses Wissens kann die Absolutheit seiner Objektivität nicht bestehen: sie ist vielmehr ebenfalls nur eine bedingte; denn sie ist nur absolut, wenn das gefolgerte Wissen nicht von der Denkwillkühr und damit von der Subjektivität getrübt ist. Ist also die Speculation nicht gewiß, daß in ihr Wissen die Subjektivität sich nicht eingemischt habe, so ist sie auch der Objektivität desselben nicht gewiß. Nun hat aber die Speculation für die Reinheit und Ungetrübtheit ihres Wissens kein andres Kriterium, als daß bei sorgfältig wiederholter Folgerung das Resultat stets sich gleich bleibe, — dasselbe wiederum nur relativ sichere Kriterium, nach welchem auch die Empirie das objektive, durch die Denkwillkühr ungetrübte Wissen von dem mit willkührlichen Gedanken vermischten Wissen oder von der bloßen Meinung zu unterscheiden vermag. Auch in dieser Beziehung stehen sich mithin beide gleich.

Können nun aber sonach Speculation und Empirie, Idealismus und Realismus, nur dieselbe relative Gewißheit in Anspruch nehmen, so sind sie nothwendig auch ihrem Inhalte nach gegenseitig von einander bedingt und abhängig. Das An- und -Fürsich nämlich des reellen Seyns und des menschlichen Denkens als der beiden Faktoren, durch welche das unmittelbare (empirische) Wissen zu Stande kommt, kann unmöglich dem reinen, objektiven Inhalte dieses Wissens widersprechen: denn der reine Inhalt desselben, die reine Wahrnehmung oder die von der Denkwillkühr ungetrübte Anschauung ist ja eben die Wirkung des An- und Fürsich jener beiden Faktoren, und die Wirkung ist nothwendig mit ihrer Ursache relativ identisch. Hat daher die empirische Wissenschaft bei sorgfältiger, durch die verschie-

densten Individuen wiederholter Beobachtung constant das gleiche Resultat gefunden, so daß demselben demgemäß eine relativ hohe Gewißheit beizumessen ist, und steht gleichwohl dieß Resultat in Widerspruch mit den Folgerungen und Constructionen der Speculation, so wird es wahrscheinlich, daß in letztere ein Irrthum, ein Fehlschluß sich eingeschlichen habe, und je höher die Gewißheit der Resultate der empirischen Forschung steht, desto mehr werden die Behauptungen der Speculation zur Ungewißheit herabsinken: die Speculation wird sich genöthigt sehen, die Kette ihrer Folgerungen in jedem Gliede sorgfältig zu revidiren. Ist dagegen umgekehrt ein Resultat der Speculation von relativ hoher und unbestreitbarer Gewißheit, während die Behauptungen der empirischen Wissenschaft keine gleich hohe Gewißheit in Anspruch nehmen können, oder vielleicht selbst nur auf Folgerungen und Hypothesen beruhen, so wird sich letztere herbeilassen müssen, ihrerseits mit Beobachten und Folgern von vorne anzufangen. Können beide trotz der sorgfältigsten Revision ihres beiderseitigen Verfahrens nicht zur Uebereinstimmung kommen, so wird die Wahrscheinlichkeit immer für die Empirie und gegen die Speculation sprechen. Denn der Gedanke, von dem aus gefolgert wird, vibrirt gleichsam beständig, und hat daher seiner Natur nach nicht dieselbe Festigkeit der Umrisse und des Inhalts, als das reelle Seyn, mit dem es die Empirie und insbesondere mit dem es die Naturwissenschaft zu thun hat. Derselbe Mangel an Festigkeit klebt daher nothwendig auch dem Gefolgerten an, und daraus folgt wiederum, daß sich in die Unterscheidung des Gefolgerten die Denkwillkühr leichter einzumischen vermag, als in die Unterscheidung des Wahrgenommenen. Aber auch nur die Wahrscheinlichkeit spricht für die Empirie. Wo die Speculation dem Ja der Empirie ein beharrliches Nein entgegenzusetzen sich genöthigt sieht, da kann von der (wenn auch immer nur relativen) Gewißheit, deren das menschliche Wissen fähig ist, nicht die Rede seyn. So lange beide sich nicht vollkommen decken, werden vielmehr Speculation und Empirie sich stets gegenseitig anreizen zu immer tieferer, umfassenderer und genauerer Forschung.

§. 81. Mit dieser Relativität des menschlichen Wissens hinsichtlich seiner Gewißheit und Wahrheit (Objektivität) hängt

unmittelbar die nothwendige Relativität desselben hinsichtlich der Vollständigkeit und des Zusammenhangs oder der Form seines Inhalts zusammen.

Was zuvörderst die Vollständigkeit betrifft, so kann überhaupt der menschliche Geist das reelle Seyn nur als das, was es ist, wird und geworden ist, nicht aber das Wie des Werdens und Daseyns desselben erkennen. Denn da unser Wissen nur durch das Zusammenwirken des reellen und resp. ideellen Seyns mit unserm Denken zu Stande kommt, so muß das Seyn, welches mit unserm Denken zusammenwirken soll, ein Seyendes, Werdendes, Gewordenes immer schon seyn, ehe es mit unserm Denken zusammenwirken, oder ehe es uns als ein Seyendes, Werdendes, Gewordenes sich darstellen kann. Die Frage nach dem Wie dagegen verlangt zu wissen, was das Werdende, Gewordene ist, bevor es noch zum Werden und Daseyn gekommen ist; sie verlangt die Thätigkeit zu erkennen nicht nur in ihrem Uebergehen aus Thun in That, sondern Das in ihr, wodurch sie übergeht, dessen That das Uebergehen ist, das also das Prius des Uebergehens, und mithin das Prius nicht nur des Daseyns, sondern des Werdens der That, des Werdens der Veränderung, der Folge, der Modification, der Wirkung ist. Dieses durchaus innerliche Prius, das in dem Uebergehen der Thätigkeit in That sich äußert, kann von uns nicht erkannt werden, weil das Zusammenwirken der reellen Thätigkeit (des Seyns überhaupt) mit unserm Denken selbst nur eine Aeußerung derselben, ein Uebergehen in That ist. Daraus folgt von selbst, daß wir überhaupt jede Thätigkeit nur in ihrer Aeußerung, nur als Uebergehen in That, welches ja in jedem Momente zugleich ein Uebergegangenseyn, zugleich selbst That ist, d. h. daß wir nur das Was der Thätigkeit, nicht aber das Wie derselben zu erkennen vermögen. Dann aber können wir von allem Seyn auch nur das erkennen, was es wird und geworden ist, nicht aber das Wie seines Werdens, das Wie seiner Thätigkeit. Dieses vermag überall nur derjenige zu wissen, der die Thätigkeit selbst vollzieht; nur also, soweit wir selbst mit Bewußtseyn auf das Seyn außer oder in uns thätig sind, können wir von dem Wie eines Werdens und Daseyns Kenntniß haben. (Wir wähnen freilich zu wissen, wie z. B. eine Pflanze entsteht. Denn wir wissen ja, daß das Samenkorn unter Mitwirkung

von Erde, Luft, Feuchtigkeit ꝛc., die äußere und innere Samenhaut zersprengt, den Keim von den Samenblättchen ablöst, das Schnäbelchen als Wurzel nach unten, das Blattfederchen als Stengel nach oben treibt, daß aus den Fibern oder Fasern Häute, Zellgewebe, Luft- und Saftgefäße sich bilden u. s. w. Allein in der That wissen wir ja keineswegs, wie dieß Alles geschieht, wir wissen überall nur, daß es geschieht, oder was dasselbe ist, was geschieht, indem ein Samenkorn in eine Pflanze sich verändert. Dieses Was ist keineswegs das Wie der Entstehung, sondern nur die Entstehung selbst: es sind nur die einzelnen Thatsachen oder Momente, in welche die Thatsache der Entstehung zerfällt. So ist es schlechthin mit Allem, wovon wir das Wie zu wissen meinen: diese Meinung beruht überall auf einer Verwechselung der Begriffe, indem entweder die Momente und deren Zeitfolge, aus denen eine Thatsache besteht, oder die Bedingungen und Ursachen, die zusammenwirken müssen, wenn Etwas geschehen soll, für das Wie desselben genommen werden, während doch das Wie nicht das Werden und Geschehen selbst, sondern das, wodurch es wird, also jenes innerliche Prius des Werdens oder des Uebergehens der Thätigkeit in That, bezeichnet. Daß diese oder jene Thätigkeit in diese oder jene That übergeht, erkennen wir daher wohl, und darin besteht unsere oben behauptete Erkenntniß des Causalverhältnisses; aber wie sie übergeht, bleibt uns nothwendig unbekannt.)

Aber nicht bloß das Wie, sondern auch das Was, das wir wissen, ist nur ein unvollständiges Wissen. Die Empirie nämlich kann nur von demjenigen reellen Seyn wissen, welches unmittelbar mit unserm Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirkt. Dasselbe aber gilt von der Speculation: auch sie kann zunächst von keinem andern reellen Seyn wissen, weil das reelle Seyn überhaupt, begrifflich, nur dasjenige Andre ist, welches mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung seiner Gedanken unmittelbar zusammenwirkt. Gleichwohl kann es noch Mancherlei geben, was mit dem menschlichen Denken nicht im Verhältniß des unmittelbaren Zusammenwirkens steht. Von der Idee der Welt als eines Ganzen aus ist es zwar nothwendig, daß alle Dinge mittelbar oder unmittelbar zur Vollziehung des Einen immanenten Zweckes der Welt zusammen- und aufeinanderwirken. Aber eben darum ist es nicht nothwendig, daß alle

Dinge unmittelbar mit dem menschlichen Denken zusammenwirken. Was aber nicht unmittelbar mit ihm zusammenwirkt, kann weder wahrgenommen, noch kann von ihm irgend etwas gefolgert werden, weil ja nur entweder von dem aus, als was das reelle Seyn wahrgenommen wird, oder daraus, daß es überhaupt wahrgenommen wird, weitere Folgerungen gezogen werden können. Mithin kann von Allem, was gar nicht mit dem menschlichen Denken unmittelbar zusammenwirkt, d. h. was gar nicht empfunden, gefühlt, wahrgenommen wird, auch schlechthin nichts gewußt werden.

Nun ist es aber nicht nur nicht nothwendig, sondern es ist geradezu unmöglich, daß schlechthin Alles, was ist, mit dem menschlichen Denken unmittelbar zusammenwirke. Denn das reelle Seyn in seiner Totalität (als Gott, Welt und Menschheit) ist nothwendig unendlich, unbeschränkt und unbegränzt, weil es eben schlechthin Alles ist, was ist, und mithin nichts seyn kann, wodurch es beschränkt und begränzt wäre. Das menschliche Wesen und Denken dagegen ist als besondres, bestimmtes Glied dieser Totalität eben so nothwendig begränzt und beschränkt. Das menschliche Denken kann daher wohl die Totalität überhaupt im Unterschiede von ihrem einzelnen Gliede denken: denn damit denkt es nur die bloß formelle logische Kategorie der Totalität im Unterschiede von der Kategorie des einzelnen Gliedes. Aber die Totalität an und für sich, die reelle Totalität, nach ihrem reellen unendlichen Inhalte, vermag es nicht zu erkennen, weil es damit nothwendig aufhören würde, beschränktes und somit menschliches Denken zu seyn, — was es in seiner irdischen, innerhalb der Welt befangenen Existenz nothwendig bleibt. Die Welt, identificirt mit der bloß logischen Kategorie des Ganzen, das alle einzelnen endlichen Wesen als seine Theile unter sich begreift, vermag das menschliche Denken wohl zu denken; aber die Welt als reelle Totalität und damit in der reell unendlichen Fülle und der unendlich mannichfaltigen Bestimmtheit der unter ihr befaßten Einzelwesen vermag es nicht zu erkennen. Eben so endlich vermag der menschliche Geist wohl Gott als das absolute Denken, als den absoluten Geist zu denken: denn damit denkt er nur den Prädicatbegriff des Absoluten, Unbedingten als der Negation des Relativen, Bedingten, und den allgemeinen Begriff des Denkens im Unterschiede von allem nicht denkenden, materiel-

len Seyn. Aber Gott als die absolute reelle Totalität, d. h. als den absoluten Geist, der nicht nur sich selbst denkt und bestimmt als das, was er ist, sondern auch die Welt mit der ganzen Fülle der unendlich mannichfaltigen Einzelwesen zum Inhalte seiner Gedanken hat, in denen er sich selbst von dem, was er nicht ist, unterscheidet, und eben damit dieß Andre zugleich als ein für das menschliche Denken Reelles setzt, — Gott als diese reelle absolute Totalität von Allem, was ist, vermag der menschliche Geist nicht zu erkennen. Von dieser reellen Totalität kann er nur so viel wissen, als seine bedingte und beschränkte Natur zu fassen vermag, d. h. nur das, als was sich Gott ihm offenbart und was von der Welt ihm erscheint, oder was er von beiden durch ihr unmittelbares Zusammenwirken mit seinem Denken wahrnimmt und aus der denknothwendigen Thatsache dieses Zusammenwirkens folgert. Mit diesem Wahrgenommenen und Gefolgerten füllt er die an sich leere Kategorie der Totalität aus, und damit erst empfangen die Ideen Gott und Welt einen positiven, reellen Inhalt.

Aber dieser Inhalt ist nothwendig unvollständig, lückenhaft, weil es eben unmöglich der ganze Inhalt ist. Jede Unvollständigkeit involvirt zugleich Ungenauigkeit und Unbestimmtheit des Wissens: denn das Fehlende, das doch an sich, realiter, zu dem Vorhandenen gehört, in innerer causaler Verbindung mit ihm steht, und gleichwohl nicht gewußt wird, macht auch das Vorhandene, das Gewußte, da wenigstens, wo es mit dem Fehlenden zusammenhängt, nothwendig dunkel und ungewiß. Der empirischen Wissenschaft fehlen daher selbst in Beziehung auf die irdischen Dinge noch häufig genug zu den Wirkungen die Ursachen, zu den einzelnen Erscheinungen die Begriffe, die Gesetze. Sie sucht dieselben zwar durch Folgerung vom Einzelnen auf das Allgemeine, von der Wirkung auf die Ursache, d. h. durch die oben näher charakterisirte Methode der Induction, zu finden. Allein wo ihr die Wirkungen nicht vollständig und genau bekannt sind, wo also die Vorstellung des Einzelnen selbst nur unvollständig und unbestimmt ist, da trifft auch die Folgerung nicht nothwendig auf die rechte Ursache und den wahren Begriff, da ist vielmehr auch das Folgern nothwendig unbestimmt und unsicher, so daß die Eine, aber auch eine andere Folgerung möglich ist, — womit dann jede nur den Charakter und den Werth einer Hypothese, des Produktes einer glücklichen Imagination, erhält.

Durch solche Hypothesen sucht die Empirie im Bunde mit der realistischen Philosophie die Unvollständigkeit ihres Wissens zu ergänzen. Alle empirischen Wissenschaften und insbesondere die Naturwissenschaften wimmeln daher von Hypothesen. Allein es ist klar, daß ein bloß hypothetisches Wissen im Grunde kein Wissen ist. Denn gesetzt auch, daß die Hypothese alle die Erscheinungen, denen sie untergelegt wird und auf denen sie selber zugleich ruht, ohne Widerspruch begreiflich zu machen vermöchte, so kann es dann zwar so seyn, wie die Hypothese voraussetzt; aber es kann eben nur. Selbst in diesem besten Falle kann es noch immer eben so wohl auch anders seyn: es ist kein Grund vorhanden, das, was die Hypothese behauptet, für wahr zu halten, und den Zweifel zurückzuweisen. Auch im besten Falle fehlt mithin dem hypothetischen Wissen das Ueberzeugungsgefühl, d. h. das unmittelbare Bewußtseyn derjenigen zwar immer nur relativen Gewißheit, über welche das menschliche Wissen überhaupt nicht hinaus kann, die aber nichtsdestoweniger Gewißheit ist, weil sie zum Zweifeln keinen Grund und keine Veranlassung übrig läßt, und insofern den Zweifel ausschließt. Die Hypothese ist ohne diese Gewißheit, und steht mithin unter dem eigentlichen Wissen auf dem Gebiete der bloßen Denkmöglichkeit, während das Wissen stets im Boden der Denknothwendigkeit wurzelt, und nur wegen seiner Unvollständigkeit und wegen der nicht schlechthin auszuschließenden Möglichkeit des Irrthums den Charakter der Relativität bekommt, der es mit dem hypothetischen Wissen in Beziehung setzt.

Einen andern Weg schlägt die Speculation oder die idealistische Philosophie ein, um dem Mangel der Unvollständigkeit des menschlichen Wissens abzuhelfen. Nachdem sie durch Folgerung festgestellt hat, wie dasjenige reelle Seyn, welches mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung seiner Gedanken zusammenwirkt, eben um dieses Zusammenwirkens willen an und für sich beschaffen seyn müsse, folgert sie kraft des Denkgesetzes der Identität und des Widerspruchs weiter, daß auch dasjenige relle Seyn, welches nicht zur Wahrnehmung kommt, obwohl von dem wahrgenommenen relativ verschieden, doch an und für sich kein schlechthin andres seyn könne, sondern mit dem wahrgenommenen zugleich relativ identisch seyn müsse. Das relativ Identische ist das Allgemeine an beiden. Dieß Allgemeine ergreift die Spe-

culation, und überträgt es von Einem auf das Andre, d. h. sie folgert, daß dasjenige, was sich als das Allgemeine des bekannten reellen Seyns ergeben hat, Eines und dasselbe seyn müsse mit dem Allgemeinen des unbekannten reellen Seyns. Wenn z. B. feststeht, daß das materielle Seyn, um mit dem menschlichen Denken zusammenwirken zu können, nothwendig in einem aufsteigenden Processe der Verlebendignng und Vergeistigung begriffen sey (oder nach der neusten speculativen Terminologie: aus dem Ansich der Lebendigkeit und Geistigkeit zum lebendigen und geistigen Fürsichseyu sich erhebe), so folgert die Speculation, daß auch das materielle Seyn, das nicht zur menschlichen Wahrnehmung komme, einen wesentlich gleichen Proceß und wesentlich dieselben Stufen der Entwickelung durchlaufe, — daß es also etwa auf dem Uranus im Allgemeinen eben so zugehe wie auf unserer Erde. Wenn ihr auch das Material fehlt, um diesen Proceß in allen seinen einzelnen Momenten darzulegen und begreiflich zu machen, so hindert sie das nicht, indem sie vom Einzelnen absieht, die ganze Weltanschauung durch die Allgemeinheit des Begriffs auszufüllen und in sich abzurunden: denn das Allgemeine, das relativ Identische in Allem, ist ihr eben das Wahre, auf dessen Wissen es allein ankomme.

Allein es ist klar, daß die Speculation bloß daran noch keine wirkliche Kenntniß von dem ursprünglich unbekannten rellen Seyn besitzt. Denn das relativ Identische ist, weil eben das menschliche Denken nur in Unterschieden zu denken vermag, gar nicht denkbar, ohne daß das relativ Verschiedene zugleich mitgedacht wird. Wenn also das unbekannte reelle Seyn als relativ identisch mit dem bekannten gedacht wird, so wird in der That und Wahrheit nur das bekannte in seiner relativen Identität (Allgemeinheit) gedacht, wenn nicht zugleich die relative Differenz zwischen dem unbekannten und dem bekannten Seyn mitgedacht wird: denn nur durch seine relative Differenz ist das unbekannte reelle Seyn ein andres, als das bekannte. Als was aber diese seine Differenz oder das relativ Unterschiedene beider zu denken sey, dazu fehlt alle Anleitung: das kann weder durch Wahrnehmung noch durch Folgerung ermittelt werden. Da es nun dennoch mitgedacht werden muß und daher von der Speculation in der That auch stets stillschweigend mitgedacht wird, so kann der Gedanke desselben nur ein Produkt des willkührlichen

Denkens, der Imagination oder Phantasie seyn. Diese Phantasiebilder sind es daher im Grunde allein, durch welche die Speculation die Lücken des menschlichen Wissens ausfüllt. Sie würden nun aber, wie alles bloße Phantasiren, von der Wissenschaft schlechthin auszuschließen seyn, wenn sie ihre Berechtigung nicht darin hätten, daß die relative Identität des unbekannten reellen Seyns mit dem bekannten in der That schlechthin denknothwendig ist. Dadurch erhalten sie ganz denselben Werth wie die Hypothesen der Empirie oder des philosophischen Realismus. Denn auch letztere haben ihre wissenschaftliche Berechtigung nur darin, daß die gegebenen einzelnen Erscheinungen auf einem Begriffe, einer Ursache, einem Gesetze denknothwendig beruhen müssen: die unbekannte Ursache muß also hypothetisch ergänzt werden, wenn die Wirkung als Wirkung gedacht werden soll. Eben so muß die relative Differenz des bekannten und unbekannteu reellen Seyns mit Hülfe der Imagination ergänzt werden, wenn die denknothwendige relative Identität beider gedacht werden soll, weil eben ohne diese Ergänzung der Gedanke der letzteren unmöglich ist. Eben darum, weil sowohl die Phantasiebilder der Speculation wie die Hypothesen der Empirie ein gegebenes Glied des wirklichen Wissens (des denknothwendigen Denkens) nur zu ergänzen haben, sind beide auch nicht rein willkührliche Gedanken, sondern haben an demjenigen Gliede, zu dem das andre als seine Ergänzung hinzutreten soll, dem also letzteres sich accommodiren, mit dem es harmoniren muß, einen Haltpunkt, welcher die Imagination beschränkt und sie nöthigt, ihm gemäß ihre Gebilde zu formiren. Nur um dieser Nöthigung willen können die Ergänzungen des wirklichen Wissens Seitens der Speculation wie der Empirie einen Platz auf der Arena der Wissenschaft behaupten.

Beide Arten der Ergänzung gehen, wie Jeder sieht, von gerade entgegengesetzten Punkten aus: die Empirie stützt sich auf die gegebenen einzelnen Erscheinungen, und sucht dieselben durch das hypothetisch hinzugefügte Allgemeine, den Begriff, zu ergänzen; die Speculation dagegen geht umgekehrt vom Allgemeinen, vom denknothwendigen Begriffe der relativen Identität alles reellen Seyns aus, und sucht dasselbe durch die hinzugefügte imaginative Anschauung der Differenz, durch die das Identische als Besonderes, Einzelnes auseinandertritt, zu ergänzen. Die Spe-

culation folgert von dem Allgemeinen auf das Einzelne, das trotz aller Unterschiedenheit zugleich relativ identisch seyn muß, die Empirie umgekehrt von dem Einzelnen auf das Allgemeine, das trotz aller Identität zugleich relativ different, in sich selbst wie von Anderem unterschieden seyn muß (eine Nothwendigkeit, kraft deren allein der Schluß vom Einzelnen auf das Allgemeine und umgekehrt zulässig ist).

Sonach aber ist das Einzelne auf das die Speculation folgert, immer zugleich ein Allgemeines, und das Allgemeine, das die Empirie erschließt, zugleich ein Einzelnes. Beide können mithin, trotz des verschiedenen Ausgangspunktes ihrer Folgerungen, im Resultate vollkommen zusammentreffen.

Im Fall eines solchen Zusammentreffens wird das Resultat der Empirie durch das der Speculation, und umgekehrt, bestätigt. Dadurch wird nun zwar weder das Eine noch das andre zu einem wirklichen Wissen: denn das Zusammentreffen zweier realer Möglichkeiten gewährt noch keine Denknothwendigkeit, noch keine begründete, den Zweifel ausschließende Gewißheit. Aber da das so bestätigte Resultat hier mit den einzelnen Erscheinungen (Anschauungen), dort mit dem allgemeinen Begriffe gleichmäßig zusammenpaßt, und, obwohl an sich ein Produkt der Imagination, von zwei Seiten her durch die Denknothwendigkeit gestützt wird, und da somit die es producirende imaginative Denkwillkühr von zwei Seiten durch die Denknothwendigkeit so eingeengt ist, daß sie kaum einen andern Gedanken als das aufgestellte Resultat zu fassen vermag; so erhält letzteres dadurch einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß dieselbe der relativen Gewißheit alles menschlichen Wissens insoweit gleich kommt, als der Zweifel daran nur begründet seyn würde, wenn sich eine a n d r e als die aufgestellte Hypothese eben so wahrscheinlich machen ließe. So lange dieß nicht geschehen, ist k e i n Grund vorhanden, an der Wahrheit des so bestätigten Resultats zu zweifeln, und die Hypothese vertritt mit Recht die Stelle eines wirklichen Wissens. (Wenn z. B. die Speculation durch Folgerung nachweist, daß a l l e s, auch das nicht zur Anschauung kommende materielle Seyn an und für sich nicht in einem todten Mit- und Nebeneinander stofflicher, starrer, nur mechanisch zusammengehaltener Körpertheile, sondern nur in einem Zusammenwirken mannichfach differenzirter Kräfte oder Thätigkeiten bestehen könne, daß also alle s. g. Ruhe,

alle scheinbar todte anorganische Materie, d. i. die ganze mineralische oder geologische Natur, auf einem Zusammentreffen entgegengesetzter, sich das Gleichgewicht haltender Thätigkeiten oder Bewegungen beruhen müsse, und nur in diesem Zusammentreffen ihre Bestimmtheit, ihre Contiguität, ihren Zusammenhang habe; so erhält dadurch die astronomische Hypothese von der Gravitation der Weltkörper gegen einander einen so hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, daß nur Derjenige sie zu bezweifeln berechtigt wäre, der eine andre eben so wahrscheinliche Hypothese aufzustellen vermöchte, und daß daher bis jetzt jeder Zweifel daran mit Recht zurückgewiesen worden ist).

Speculation und Empirie, Idealismus und Realismus gehören mithin auch insofern zusammen und integriren sich gleichsam gegenseitig, als nur durch ihr Zusammen ihre beiderseitigen Ergänzungsversuche der Unvollständigkeit des menschlichen Wissens einen wissenschaftlichen Werth erhalten können.

§. 82. Wie nun sonach Speculation und empirische Wissenschaft hinsichtlich des Inhalts des Wissens, sowohl was dessen Gewißheit und Wahrheit (Objektivität) als was dessen Vollständigkeit betrifft, sich gegenseitig bestimmen, bedingen, ergänzen, so gilt dasselbe auch hinsichtlich der wissenschaftlichen Form, d. h. hinsichtlich des Zusammenhangs und der Zusammenordnung (Systematisirung) des Gewußten.

Alles was ist, und zwar sowohl das reelle Seyn der Dinge wie das ideelle Seyn der Gedanken, muß im Zusammenhange stehen. Denn nach den beiden Urgesetzen des Denkens kann das absolut-Identische und das absolut Widersprechende weder als seyend noch als Gedachtes gedacht werden, nach jenen Grundgesetzen muß vielmehr Alles, was ist und gedacht wird, relativ identisch und relativ unterschieden seyn. Eben damit aber hängt Alles unter sich zusammen. Denn Zusammenhang, Ordnung ist nur die bestimmte Beziehung des Einen auf das Andre und beider auf Das, worin sie Eins sind. Beziehung des Einen auf das Andre als Andres ist aber relative Unterschiedenheit, und Beziehung beider auf das, worin sie Eins sind, ist relative Identität, sobald nur die Beziehung nicht als ein bloßes Bezogenwerden durch ein Aeußeres, Fremdes, sondern als die immanente Selbstbeziehung des Einen auf das Andre und bei-

der auf das, worin sie Eins sind, gefaßt wird. Das relativ Identische ist nun aber das Allgemeine, das relativ Unterschiedene das Besondere, Einzelne. Der allgemeine Zusammenhang von Allem was ist, steht mithin unter der Verhältnißkategorie des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen: diese ist die allgemeinste Norm, nach welcher die Totalität des Seyns sich gliedert. Denn alle übrigen Verhältnißkategorieen sind, wie die Logik näher zu zeigen hat, nur Specificationen jener, oder besondere Formen, in denen der Zusammenhang zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen sich manifestirt. (So z. B. drücken die Kategorien von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Substanz und Modification, Ursache und Wirkung, nur die verschiedenen Formen aus, in welchen die Thätigkeit in ihre Thaten übergeht: die Thätigkeit aber ist das Allgemeine, ihre Thaten das Einzelne, jene das Eine, worin die Thaten relativ identisch sind, letztere das Unterschiedene, worin die Thätigkeit relativ different ist oder sich differenziirt). Die ideellen Formen oder die Denkformen, in denen diese Gliederung der Totalität der Dinge zum Bewußtseyn kommt, sind die Anschauung und der Begriff, die Anschauung als die bewußte Wahrnehmung des Einzelnen und Besonderen (Unterschiedenen), der Begriff als die bewußte Wahrnehmung des Allgemeinen (Identischen).

Dieß Alles geht aus den bisherigen Erörterungen von selbst hervor. Sonach aber leuchtet ein, daß der wissenschaftliche Zusammenhang, die Ordnung und Gliederung des Inhalts der Wissenschaft, keine andre seyn kann als nach der Kategorie des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. Diese Verhältniß- oder Reflexionskategorie hat aber zwei Glieder, die sich gegenseitig fordern und bestimmen: das Allgemeine, relativ Identische ist eben so sehr durch das Einzelne, relativ Unterschiedene bestimmt, als umgekehrt das Einzelne, Besondere durch das Allgemeine. Wäre also die ganze Fülle des Einzelnen klar und vollständig gegeben, so müßte darin auch das Allgemeine nach seinem wahren Wesen sich begreifen lassen; und wäre umgekehrt das Allgemeine oder relativ Identische klar und vollständig begriffen, so müßte auch dasjenige, von dem es sich unterscheidet, das relativ Unterschiedene, Einzelne, Besondere sich erkennen lassen, gesetzt auch, daß in jenem Falle das Allgemeine, in diesem das Einzelne nicht unmittelbar mit dem menschlichen Denken zusammenwirkte oder zur

Wahrnehmung käme. Mithin kann auch die Wissenschaft in der Zusammenordnung ihres Inhalts eben sowohl von dem Einzelnen ausgehen, um zum Allgemeinen zu kommen, als umgekehrt vom Allgemeinen zum Einzelnen fortschreiten.

Die empirische Wissenschaft und der philosophische Realismus thun nun nothwendig das Erstere. Denn wie die empirisch realistische Erkenntniß an den einzelnen Wahrnehmungen ihr Fundament hat und nur durch Unterscheidung derselben zur Erkenntniß des Allgemeinen, des Begrifflichen, Gesetzlichen kommt, und wie sie zur Vervollständigung ihres Wissens nur durch Induction vom Einzelnen auf das Allgemeine folgert, so kann die Empirie, wenn sie sich selbst treu bleibt, auch in der Zusammenordnung ihrer Erkenntnisse nur vom Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen fortgehen. Sie sammelt daher zunächst die einzelnen Wahrnehmungen, stellt sie durch Beobachtung fest, und bringt sie durch Unterscheidung des in ihnen relativ Identischen auf ihre Begriffe, oder was dasselbe ist, sie stellt zunächst die ermittelten s. g. Thatsachen (d. h. die einzelnen Erscheinungen als Wirkungen) zusammen, und führt sie durch Unterscheidung des in ihnen relativ Identischen auf die Thätigkeit zurück, aus der sie hervorgehen und die in der relativen Identität (Gleichmäßigkeit) ihres Thuns und Wirkens als das die Thatsachen bestimmende Gesetz sich darstellt. Der Gang, in welchem sie demnächst von den Einzelheiten zu immer höheren und umfassenderen Allgemeinheiten, von den einzelnen Dingen zu ihren Arten und Gattungen, von den niederen Gesetzen zu den sie umfassenden höheren und allgemeineren aufsteigt, ist ihr theils durch die Anschauung selbst, theils durch die Folgerung vom Einzelnen auf das Allgemeine vorgeschrieben. Denn die Anschauung selbst zeigt, daß die Gattungen nicht bloß in die einzelnen Exemplare, sondern in mannichfaltige Arten und Unterarten sich differenziiren, und die induktive Folgerung kann von dem wahrgenommenen Einzelnen nur auf sein nächstes Allgemeines mit Sicherheit schließen.

Dieser aufsteigende Proceß würde nun aber in's Endlose sich verlaufen, und die Empirie wie der philosophische Realismus niemals systematisch zu einem Ganzen sich abrunden können, wenn nicht die Denknothwendigkeit, wie schon gezeigt, das Denken nöthigte, die Begriffe, sofern sie die Gesetze sind, nach denen die unter ihnen begriffenen Arten und Einzeldinge sich bilden, als

Ideen und diese Ideen als die Gedanken des absoluten Denkens zu fassen (Vgl. §. 71.). Damit ordnen sich alle Begriffe, soviel ihrer gewonnen sind, zunächst unter die Idee der Welt ein, welche als die Grundidee und die allgemeine immanente Zweckthätigkeit in die besonderen Ideen der in ihr befaßten Gattungen und Arten sich differenziirt, oder was dasselbe ist, welche das relativ Identische in den mannichfaltigen relativ unterschiedenen Ideen der Dinge darstellt. Die Idee der Welt tritt demnächst wiederum zum absoluten Denken, dessen Gedanke sie ist, in das gleiche Verhältniß der relativen Identität und Unterschiedenheit. Damit gewinnt die empirisch realistische Wissenschaft ihren Abschluß nach oben, wie sie an den einzelnen Wahrnehmungen ihren Anfang nach unten hat. Denn das absolute Denken, das sich in der Idee der Welt von Dem, was es nicht ist, unterscheidet, und damit alles materielle Seyn wie das menschliche relative Denken als ein von ihm Unterschiedenes setzt, ist und setzt eben damit die absolute Totalität, das Universum, außer dem nichts seyn oder als seyend gedacht werden kann, und das daher das absolut Allgemeine ist, welches zu dem unter ihm begriffenen Einzelnen und Besonderen in demselben Verhältnisse der relativen Identität und Unterschiedenheit steht, wie das absolute Denken zu seinen Ideen. Denn obwohl in letzteren alles weltliche Daseyn als ein vom absoluten Geiste Unterschiedenes gesetzt ist, so ist doch der Unterschied kein absoluter, starrer, fixirter, sondern es ist das Wesen, die Idee des weltlichen Daseyns, sich in der weltlichen, relativen Geistigkeit zu einem Punkte zu erheben, auf welchem es mit dem absoluten Geiste Eins, relativ identisch wird.

Aber diese Systematisirung der empirisch-realistischen Wissenschaft in ihrem Fortschreiten vom Einzelnen zum Allgemeinen gewährt nur einen relativen Zusammenhang von nur relativer Vollständigkeit, Gewißheit und Objektivität. Die empirische Wissenschaft könnte nur sicher seyn, zu vollständigen Begriffen gelangt zu seyn, wenn sie gewiß wäre, alle einzelnen Exemplare und Arten desselben Begriffs, alle Wirkungen derselben Ursache genau und vollständig erkannt zu haben. Dieß ist aber nicht der Fall; und mithin ist sie auch nicht sicher, daß die von ihr aufgestellten Begriffe und Gesetze in sich selbst genau und vollständig bestimmt sind. Aber auch der Vollständigkeit und Objektivität des von ihr aufgestellten Zusammenhangs ist sie nicht gewiß,

weil sie nicht gewiß ist, daß sie alle Gattungen der Dinge und alle Gesetze der Existenz derselben vollständig erkannt habe. Folglich ist sie nicht gewiß, ob ihr nicht Mittel- oder Verbindungsglieder fehlen, und also ob die Systematisirung des reellen Seyns, wie sie es erkannt hat, der Ordnung desselben, wie es an sich ist, d. h. ob das System ihrer Begriffe und Gesetze dem Systeme der Dinge entspreche.

Der philosophische Idealismus beginnt dagegen die Systematisirung des Wissens oder die Darstellung desselben als eines nothwendig zusammenhängenden Ganzen, von dem gerade entgegengesetzten Ausgangspunkte: die Speculation geht nothwendig vom Allgemeinen, vom Begriffe aus, um zum Besondern, zur einzelnen Erscheinung zu gelangen. Denn ihre Basis ist der Begriff des menschlichen Wissens überhaupt als Produktes des Zusammenwirkens des reellen Seyns und des menschlichen Denkens: von dieser Basis aus sucht sie durch Folgerung zu bestimmen, wie die beiden Faktoren an und für sich beschaffen seyn müssen, um zusammenwirken zu können. Wie sonach das, von welchem aus sie folgert, nur der allgemeine Begriff des menschlichen Wissens ist, so kann auch das, auf welches sie folgert, nur der allgemeine Begriff des reellen Seyns und des menschlichen Denkens seyn. Das reelle Seyn zerfällt aber seinem allgemeinen Begriffe nach in das materielle, nichtdenkende Seyn der s. g. natürlichen Dinge, und das denkende Seyn des absoluten Geistes. Die Speculation kann mithin nur fragen, wie muß das materielle Seyn, das absolute Denken, und das relative, menschliche Denken, jedes seinem Begriffe nach, an und für sich beschaffen seyn, um mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirken zu können. Mag sie von dem Einen oder andern dieser drei Faktoren ausgehen, immer muß sie, wenn sie ein systematisches Ganzes des Wissens gewinnen will, von dem allgemeinen Begriffe aus zeigen, in welchem Verhältniß jeder der drei Faktoren zu den beiden andern stehe, und wie jeder als das Allgemeine, relativ Identische sich differenziire, oder wie er mit dem unter ihm befaßten Einzelnen, dem relativ Unterschiedenen, zusammenhänge. Sie kann also entweder (wie anfänglich Schelling) von dem allgemeinen Begriffe des materiellen Seyns ausgehen, und würde dann zu zeigen haben, daß und wie die Natur nothwendig in einem aufsteigenden Processe

der Vergeistigung begriffen sey, aus welchem der menschliche Geist als Geist hervorgehe, und in welchem daher unmittelbar die Möglichkeit jenes Zusammenwirkens des materiellen Seyns mit dem menschlichen Geiste gegeben sey, indem eben das materielle Seyn selbst einerseits fortwährend in die Geistigkeit übergehe und somit gleichsam sich selbst in Gedanken, Vorstellungen, Begriffe des menschlichen Denkens übersetze, andrerseits im menschlichen Denken zur relativen Identität mit dem absoluten Denken sich erhebe. — Oder sie kann auch (wie Fichte gethan) das menschliche Denken zu Grunde legen, und würde dann nachzuweisen haben, daß und wie das menschliche Denken in seiner Bedingtheit und Relativität nothwendig einerseits noch mit einem materiellen, natürlichen Seyn behaftet sey, andrerseits eben so nothwendig zum absoluten Denken in immanenter Beziehung stehe, oder daß es, um mit dem Einen wie mit dem andern zur Erzeugung seines Wissens zusammenwirken zu können, eben so sehr noch eine natürliche (sinnliche) Seite an sich haben, als im Stande seyn müsse, sich über seine sinnliche Seite hinaus zum reinen Denken (d. i. zu einer nicht an die Sinne gebundenen Denkthätigkeit) zu erheben und damit der Erkenntniß der schaffenden Ideen Gottes und des absoluten Geistes selbst theilhaftig zu werden.

Allein beide Ausgangspunkte, von der Natur sowohl wie vom menschlichen Denken, sind für die Systematisirung des speculativen Wissens insofern unzweckmäßig, als sie beide über sich hinausweisen auf ein höheres, allgemeineres Princip; von welchem sowohl das An- und- fürsich der Natur wie das An- und fürsich des menschlichen Denkens bedingt und bestimmt ist, und welches daher nothwendig an die Spitze des Systems tritt. Dieß höhere Princip aber ist das absolute Denken. Denn es ist der denknothwendige Begriff desselben, daß es dasjenige, von dem es als von einem Andern, das es nicht ist, sich unterscheidet, eben damit selbst erst setzt, daß also die Natur wie das menschliche Denken nur im Gedanken des absoluten Denkens als das gesetzt sind, was sie an und für sich sind. Nur also vom absoluten Denken aus kann die Speculation ihr Wissen zu systematisiren anfangen.

Eben damit aber geht die Speculation von dem schlechthin allgemeinsten Begriffe aus, der Alles, was ist, unter sich be-

faßt. Denn das absolute Denken, in dessen Ideen die Welt, die Natur wie das menschliche Denken gesetzt sind, ist insofern die absolute Totalität. Es ist die Identität, in der Alles, was ist, relativ Eins ist, von der aber auch Alles was ist, relativ unterschieden ist. Denn indem die Welt und alle Wesen der Welt seine Gedanken sind, in denen es sich selbst von dem, was es nicht ist, unterscheidet, so steht schlechthin Alles zu ihm in demselben Verhältnisse der relativen Identität und Unterschiedenheit, in welchem die Gedanken zu dem sie producirenden und unterscheidenden Denken stehen: das Denken ist die Identität, in der alle seine Gedanken relativ Eins sind. Sofern dagegen die Ideen, in denen der absolute Geist die Totalität der weltlichen Wesen denkt, ihre Bestimmtheit an der Unterschiedenheit aller weltlichen Wesen vom absolutem Geiste haben, oder sofern das in ihnen Gedachte vom absoluten Geiste unterschieden, nicht Geist, nicht absolut ist, so sind die göttlichen Ideen nicht bloß das relativ Einzelne, in welches das absolute Denken als in seine Thaten selbst übergeht und damit sich differenziirt, ihrem Inhalte nach sind sie vielmehr nicht das absolute Denken, sondern das von ihm unterschiedene, durch seine Ideen erst gesetzte Seyn der Natur und des menschlichen Geistes. Das absolute Denken ist demnach die allgemeine absolute Thätigkeit, die in ihre Thaten zwar selbst eingeht, sie unter einander begränzt und von sich (der Thätigkeit) unterscheidet, zugleich aber in diesen Thaten ein von ihr selbst Unterschiedenes setzt. Es ist also zugleich die absolute, höchste, schlechthin allgemeine Ursache, durch die Alles ist, was ist, die aber in ihren Wirkungen nicht nur nicht aufgeht, sondern ihnen selbstständig, unterschieden gegenüberstehen bleibt, und in ihren Wirkungen nicht bloß sich selbst (als Ursache) verwirklicht, sondern zugleich ein von ihr Unterschiedenes schöpferisch setzt. So ist es das höchste Allgemeine, die absolute Totalität, das Allgemeine des Allgemeinen, aber auch zugleich das höchste Einzelne, das Einzelne des Einzelnen. Denn indem es von der allgemeinen Idee der Welt wie von den unter ihr befaßten besondern Ideen und wiederum von den mit diesen gesetzten einzelnen Wesen der Welt sich selbst unterscheidet, steht es zugleich der Totalität des weltlichen Seyns, dem allgemeinen Weltlichen, als einzig in seiner Art und somit als das einzelnste Einzelne gegenüber.

Diese Idee des absoluten Denkens, diese schlechthin höchste, absolute Idee würde sonach die Speculation zuvörderst näher zu erörtern, nach ihren Momenten zu entwickeln, in ihrem An- und Fürsich darzulegen und damit nachzuweisen haben, daß das absolute Denken an sich und für sich selbst Selbstbewußtseyn, Geist sey. Demnächst würde sie von dem absoluten Denken aus, von diesem höchsten Allgemeinen, das zugleich das höchste Einzelne ist und somit das Verhältniß der relativen Identität und Unterschiedenheit in letzter, höchster Instanz darstellt, die Idee der Welt und insbesondere des materiellen Seyns und des menschlichen Denkens abzuleiten, d. h. darzuthun haben, wie und als was die Natur und das menschliche Wesen in den Ideen des absoluten Geistes und damit an und für sich gesetzt sind. Sie würde endlich eben damit die Idee der Welt in die besonderen unter ihr befaßten Ideen zu entwickeln, oder was dasselbe ist, aus dem allgemeinen Begriffe und Zwecke des weltlichen Daseyns die besonderen Begriffe (Gattungen) der von der Welt umfaßten weltlichen Wesen abzuleiten haben, bis sie zuletzt bei den einzelnen Wesen selbst, d. h. bei den unter jeder Gattung begriffenen einzelnen Exemplaren, sofern dieselben von der Idee der Gattung begrifflich unterschieden sind, anlangt.

Diese Systematisirung des speculativen Wissens ist, wie Jeder sieht, ein Fortschreiten vom Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen, vom relativ Identischen zum relativ Unterschiedenen. Die Speculation der neusten Zeit (Hegel) hat dieses Fortschreiten unter eine Regel gebracht, welche sie die dialektische Methode nennt. Danach soll der Begriff, das Allgemeine, sich selbst dirimiren oder differenziiren, und in das Besondere und Einzelne oder in die Negation des Allgemeinen übergehen (sich aufheben), zugleich aber aus dieser seiner Negation zu sich zurückkehren, d. h. den Unterschied des Einzelnen vom Allgemeinen und damit das Einzelne selbst aufheben, womit aber letzteres nicht verschwinden, sondern als immanentes Moment des Allgemeinen und damit das Allgemeine als in sich unterschieden oder als concrete Identität seiner selbst und des Einzelnen gesetzt seyn soll. Denn die Negation, oder was dasselbe ist, die Aufhebung, oder was wiederum dasselbe ist, die Diremtion (Uebergehen in Andres), soll ihrem Wesen und Begriffe nach das, was sie negirt, nicht vernichten, sondern vielmehr in sich bewahren als immanentes Moment, um

das sie selbst reicher geworden; die Negation soll also stets selbst einen positiven Inhalt haben. — Allein diese Methode des wissenschaftlichen Fortschritts, die zugleich der Pulsschlag des reellen Lebens des Universums seyn soll, ist, wie schon gezeigt (S. 36 f. 51 f.), nur eine künstliche Formel für die Relativität des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, der Identität und des Unterschieds, oder für den Begriff, sofern er als Gesetz und Idee die Existenz der unter ihm befaßten besondern Arten und Einzelwesen bestimmt und beherrscht, — eine Formel, die in ihrer Durchführung allerdings beweist, daß der absolute Unterschied weder ideell noch reell seyn kann, weil er, indem er gesetzt wird, unmittelbar sich selbst aufhebt und in sein Gegentheil umschlägt. Will aber die Methode mehr seyn als dieser bloß logische Nachweis, will sie die reelle Lebens- und Entwickelungsform des reellen Seyns seyn, so widerspricht sie offenbar nicht nur aller Erfahrung, sondern auch der unbestreitbarsten Denknothwendigkeit. Denn es ist unbestreitbar, weil schlechthin denknothwendig, daß das Denken als das Allgemeine der in ihm begriffenen Gedanken oder als die allgemeine Thätigkeit der Gedankenproduction nicht in dem Sinne in seine Gedanken „sich aufhebt," daß letztere das Denken zu ihrem Momente hätten, sondern das Denken ist die Thätigkeit, welche zwar aus Thun in That übergeht, aber nur indem es zugleich seine Gedanken nicht bloß gegeneinander besondert, sondern auch sie wie das in ihnen Gedachte von sich selbst (dem Denken) unterscheidet, und somit zugleich ihnen gegenüber stehen bleibt. Umgekehrt heben sich auch die Gedanken ihrerseits nicht erst wieder in das Denken auf, um damit erst zu immanenten Momenten desselben zu werden, sondern sie sind von Anfang an nur als seine besonderen Momente in ihm gesetzt und von ihm unterschieden. Eben so ist es mit dem reell Allgemeinen oder den Gattungsbegriffen der reellen Dinge als den Gesetzen der unter ihnen begriffenen einzelnen Exemplare. Auch das reell Allgemeine hebt sich keineswegs in das Besondere und Einzelne auf und wird zu dessen Momente, sondern der Begriff als Gesetz und damit als Idee ist die Thätigkeit, die zwar in ihre Thaten (in die besonderen Arten und die einzelnen Exemplare derselben) eingeht, aber zugleich dieselben nicht nur unter einander, sondern sie selbst wie das in ihnen Gethane (das für das menschliche Denken reell daseyende Einzelwesen) von sich

(der Idee) unterscheidet, und somit ihnen immanent, aber auch zugleich unterschiedlich gegenüber steht. Als göttliche Idee, als erst zu realisirender Zweck, als Ideal im obigen Sinne, geht sie nicht schlechthin auf in dem Werden und Daseyn des Einzelnen, sondern reicht über dasselbe hinaus und hat ihm gegenüber eine besondere, relativ selbstständige Existenz in Gott. Eben so wenig heben sich endlich die einzelnen Exemplare ihrerseits in den Begriff oder die Gattung wieder auf und werden dadurch erst immanente Momente der concreten Identität des Begriffs, sondern sie sind von Anfang an seine Momente, und in der Besonderheit ihres Seyns und Lebens erzeugen sie unter einander kraft der ihnen immanenten Thätigkeit der Idee wiederum nur Besonderes, nur einzelne Exemplare derselben Gattung, und lösen sich bei ihrem Untergange gleichermaßen nur in Einzelnes und Besonderes auf, d. h. sie kommen aus dem Verhältnisse der relativen Unterschiedenheit des Einzelnen zur relativen Identität des Begriffs nicht heraus, und dieses Verhältniß ist ganz dasselbe wie zwischen dem Denken und seinen Gedanken.

Wie nun aber vermag denn die Speculation vom Allgemeinen zum Besondern zu gelangen? wie vermag sie von dem Begriffe des absoluten Denkens aus den Begriff der Welt und weiter die Begriffe der in ihr befaßten Gattungen und Arten von Einzelwesen zu gewinnen? — Auf dem eben angedeuteten Wege: dadurch nämlich, daß sie zunächst nachweist, wie das absolute Denken als solches nothwendig sich selbst von dem, was es nicht ist, unterscheidet, und eben damit den Gedanken des weltlichen Daseyns faßt und in ihm die Welt setzt; demnächst dadurch, daß sie die Welt eben als göttlichen Gedanken, und somit als Idee faßt, d. h. als eine Thätigkeit, welche in ihren Thaten nicht nur (wie die Substanz) ein- oder übergeht, sondern dieselben besondert, bestimmt und von sich selbst unterscheidet, um mit und in ihnen einen ihr vorgesetzten Zweck zu erfüllen. Wird das Weltliche überhaupt von der Speculation richtig gefaßt als das, was es an und für sich ist, nämlich als das vom absoluten Denken Unterschiedene, so muß in dieser begrifflichen Bestimmung auch unmittelbar der Zweck der Welt mit bestimmt und erkannt seyn: denn der Zweck ist eben nur der Begriff selbst als Endursache, als Idee, und jeder wahre, objektive Begriff ist nothwendig Idee. Aus dem allgemeinen Begriffe und Zwecke der Welt müssen sich

dann aber auch die besonderen Gattungen und Arten von weltlichen Wesen ableiten lassen. Es bedarf dazu keiner künstlichen Vorrichtung, keiner besondern Dressur des Denkens, keiner erst festzusetzenden Methode des Fortschritts; aus dem ganz von selbst wirkenden Denkgesetze der relativen Identität und Unterschiedenheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen ergiebt sich vielmehr jene Ableitung und die Regel des Fortschritts ganz von selbst. Das Allgemeine oder der Begriff des weltlichen Seyns überhaupt ist jenem Denkgesetze gemäß nothwendig relativ unterschieden von dem Einzelnen, das Einzelne des weltlichen Seyns das relativ Entgegengesetzte des Allgemeinen; von den Bestimmungen also, die dem Allgemeinen zukommen, müssen dem Einzelnen die relativ entgegengesetzten Bestimmungen beigemessen werden, aber *relativ* entgegengesetzte, d. h. solche Bestimmungen, welche von denen des Allgemeinen nur unterschieden sind gerade *in ihrer immanenten Beziehung* auf das in ihnen selbst Identische (Allgemeine). Diese relativ entgegengesetzten Bestimmungen des Einzelnen ergeben sich mit unmittelbarer Denknothwendigkeit aus den Bestimmungen des Allgemeinen, weil eben die relativen Gegensätze sich gegenseitig fordern, d. h. weil der eine nur gedacht werden kann im Unterschiede vom andern, mithin sofern der andere implicite mitgedacht wird. (Wäre es also z. B. die *allgemeine* Bestimmung des Weltlichen, ein Mannichfaltiges, Vieles zu seyn, so würde es die Bestimmung des *Einzelnen* seyn müssen, ein relativ Eines zu seyn, d. h. an sich zwar ebenfalls eine Mannichfaltigkeit zu enthalten, aber eine so verbundene und gegen Andres begränzte Mannichfaltigkeit, daß sie *relativ*, im Gegensatze zu der allgemeinen Mannichfaltigkeit, eine Einheit ist). Alle einzelnen Wesen sind aber als einzelne dem Allgemeinen gegenüber einander gleich, identisch. Das Einzelne ist mithin selbst wiederum ein Allgemeines, das sich in gleicher Weise zu differenziiren hat, d. h. die einzelnen Wesen müssen wiederum unter einander nach Gattung, Art und Individualität unterschieden seyn: denn die Gattung ist eben nur die Identität der *Unterschiede*, oder was dasselbe ist, die Identität des Besondern (das *allgemeine* Besondere) der unter ihr begriffenen Einzelwesen, die Individualität dagegen die relative Differenz derselben Unterschiede oder die Besonderheit der besondern Wesen derselben Gattung. Indem so das Einzelne sich als ein Allge-

meines immer wieder differenzirt, so kann die Spitze dieses Processes nur eine Gattung von Wesen seyn, in welcher das einzelne Exemplar ein nur mit sich selbst identisches Eines ist, das sich nicht mehr als ein relativ Allgemeines wiederum differenziiren kann, weil es das durch den Proceß der Differenziirung hindurchgegangene Allgemeine des weltlichen Seyns selbst vollständig in sich trägt. Dieses nur mit sich selbst identische Eine, diese Spitze, in der das weltliche Seyn sich concentrirt, ist das Ich, der weltliche, menschliche Geist. In ihm erreicht das weltliche Seyn, sofern es ein materielles ist, die Stufe der Geistigkeit, und damit der relativen Identität mit dem absoluten Geiste: an sich, substanziell, sind der menschliche und der absolute Geist relativ identisch, und es kann dann nur die freie That beider seyn, diese substanzielle Identität auch zu einer geistigen, gewollten und gewußten zu erheben.

Allein indem so die Speculation vom Allgemeinen zum Besondern, vom Absoluten zum Relativen, von der Thätigkeit zur That fortschreitet, d. h. auf dem Wege der Deduction sich zu systematisiren sucht, muß sie nothwendig zunächst sich fragen, welche Sicherheit sie habe, daß ihr in der Reihe der Glieder, die sie deducirt, kein Mittelglied fehle oder daß sie das Besondere vollständig vor sich habe. Das Allgemeine als Endursache, als Idee gefaßt, bestimmt zwar alles unter ihm begriffene Besondere, letzteres muß sich aus jenem vollständig ableiten lassen, wenn nur das Allgemeine selbst seinem Wesen und Begriffe nach vollständig bestimmt ist. So muß sich das weltliche, materielle Seyn seinem allgemeinen Wesen nach vollständig bestimmen lassen aus dem Begriffe des absoluten Denkens, weil jenes das von diesem Unterschiedene ist, und ihm somit von den begrifflichen Bestimmungen des absoluten Denkens die entgegengesetzten Bestimmungen zukommen. Aber ob die Speculation den Begriff des absoluten Denkens vollständig und in allen seinen Momenten erfaßt und entwickelt hat, darüber fehlt ihr alle Gewißheit. Die Bestimmungen desselben, die sie aus dem Begriffe des Denkens einerseits und dem Prädicate der Absolutheit andrerseits folgert, haben zwar, soweit sie als denknothwendig sich bewähren, volle Gewißheit in sich selbst. Aber ob sie alle Bestimmungen, die in dieser Verbindung des Denkeus mit dem Prädicate der Absolutheit liegen, erschöpft hat, dafür fehlt ihr jedes Kriterium. Dann

aber ist sie auch nicht sicher, daß der daraus abgeleitete Begriff des weltlichen Seyns alle ihm zukommenden Bestimmungen vollständig in sich fasse, und daraus folgt wiederum die Ungewißheit über die Vollständigkeit der besonderen Glieder (der Gattungen und Arten weltlicher Wesen), in welche der Begriff der Welt als Idee sich differenziirt. Damit aber wird dann auch die Ordnung des Ganzen, die Reihenfolge der Glieder, d. h. das System als solches, ungewiß: denn diejenigen Glieder, welche möglicher Weise fehlen, würden, wenn sie hinzuträten, auch die Stellung und Beziehung der vorhandenen Glieder zu einander wesentlich ändern. Endlich fehlt es den bloßen Begriffen der Gattungen und somit auch dem Systeme derselben ohne die Anschauung der unter ihnen begriffenen Einzelwesen an Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit. Die Anschauung der Einzelwesen aber kann nur durch die Empirie gewonnen werden.

§. 83. Demgemäß ergiebt sich dann aber, daß auch hinsichtlich der Form, der Gliederung und Systematisirung des Gesammtinhalts des menschlichen Wissens, Empirie und Speculation, Realismus und Idealismus sich gegenseitig fordern und ergänzen. Nur wenn die vom Allgemeinen zum Einzelnen herabsteigende Gliederung des speculativen Wissens mit der vom Einzelnen zum Allgemeinen aufsteigenden Zusammenordnung des empirischen Wissens Glied für Glied übereinstimmt, und beide gleichsam sich gegenseitig decken, erhält das System des Ganzen insofern menschlich vollkommene Gewißheit, als jeder Grund fehlt, an der Objektivität und Wahrheit desselben zu zweifeln.

Aus der ganzen Erörterung über das Verhältniß zwischen Empirie und Speculation ergiebt sich sonach, daß beide zwar insofern sich gegenseitig entbehren können, als jede in ihrer Vollendung zum Systeme (womit indeß die Empirie in die realistische Philosophie übergeht) das ganze Gebiet des menschlichen Wissens umfaßt. Insofern sind sie selbstständig gegen einander. Zugleich aber kann keine ohne die andere seyn, beide gehören nothwendig zusammen, nicht nur weil beide wissenschaftlich auf derselben Basis (der Fundamental-Philosophie nämlich) stehen und aus demselben Boden gleichsam hervorwachsen, sondern auch weil jede das Regulativ der andern, das Wissen der einen die Ergänzung und Bestätigung des Wissens der andern, die Garantie der einen

die Verificirung der andern ist. Denn die Empirie weiß zwar von den Dingen, wie sie für das menschliche Denken, d. h. als zusammenwirkend mit letzterem zur Erzeugung der Wahrnehmung, nicht aber, wie sie an und für sich beschaffen sind. Die Speculation aber kann dieses An= und=Fürsich nur erschließen, weil und sofern die Dinge für das menschliche Denken sind, d. h. weil und sofern es ein empirisches Wissen giebt. Gäbe es keine Empirie, so wäre die Speculation schlechthin unmöglich. Jede von beiden ferner kann für sich allein die Gewißheit und Wahrheit ihres Wissens nicht verbürgen. Denn die Speculation ist nicht sicher, ob sie richtig gefolgert, die Empirie, ob sie richtig aufgefaßt hat. Nur wenn das speculative Seyn der Dinge an und für sich mit dem empirischen Seyn derselben für das menschliche Denken vollkommen übereinstimmt, erreicht das menschliche Wissen die volle Gewißheit, deren es fähig ist. Eben so endlich ergänzen sich beide in Beziehung auf die Vollständigkeit ihres Inhalts, und verbürgen sich gegenseitig die Wissenschaftlichkeit ihrer Form oder die objektive Allgemeingültigkeit der Zusammenordnung, Gliederung, Systematisirung des Inhalts.

Wie demnach sowohl die Empirie als die Speculation jede für sich nach Inhalt und Form nur ein relatives Wissen gewährt, so erweisen beide auch darin ihre Relativität, daß sie in nothwendiger gegenseitiger Beziehung zu einander stehen, jede an der andern ihr Correktiv und ihr Kriterium der Wahrheit hat, daß sie also sich gegenseitig bedürfen und auf einander angewiesen sind, kurz daß an den Proceß gemeinsamer Forschung und harmonischen Zusammenwirkens beider der Entwickelungsgang der menschlichen Erkenntniß gebunden ist. Nur wenn beide in gegenseitiger Liebe und Anerkennung sich die Hand bieten, wird das menschliche Wissen nicht bloß um diese oder jene Einzelheit sich bereichern, sondern wirkliche Fortschritte machen.

§. 84. Diese durchgängige Relativität des menschlichen Wissens verschwindet selbst da nicht, wo Speculation und Empirie völlig übereinstimmen, weil die Uebereinstimmung zweier relativer Gewißheiten keine absolute Gewißheit hervorbringen kann. Nur bei den einfachsten Folgerungen (Demonstrationen) und den einfachsten Wahrnehmungen, bei denen das unterscheidende Denken auf ein Minimum seiner Thätigkeit eingeschränkt

ist, und daher die Denkwillkühr den geringsten Spielraum hat, gewährt die Uebereinstimmung zwischen Empirie und Speculation insofern vollkommene Gewißheit, als für die unmittelbare Einsicht und Erkenntniß solcher Punkte schlechthin jeder Grund zu Zweifel und Ungewißheit wegfällt. (Darum gelten z. B. die Axiome und Demonstrationen der reinen Mathematik für absolut gewiß. In der höhern und überhaupt in der angewandten Mathematik, z. B. in der Astronomie, schwindet schon diese absolute Gewißheit, und man begnügt sich mit Approximationen, Wahrscheinlichkeiten rc. Und auch bei den einfachsten Demonstrationen der Geometrie würde es um die absolute Gewißheit übel stehen, wenn nicht die Empirie, z. B. die Messung der Quadrate der Katheten, ebenfalls ergäbe, daß sie dem Quadrate der Hypothenuse gleich sind.) Nur die philosophische Einsicht in die Art und Weise, wie auch solche einfachsten Folgerungen und Wahrnehmungen zum Bewußtseyn kommen und ein Wissen werden, zeigt, daß selbst in diesen Fällen die Möglichkeit eines Irrthums, weil die Möglichkeit einer immer gleichmäßigen Einmischung der Denkwillkühr nicht schlechthin ausgeschlossen ist. Dieselbe philosophische Einsicht lehrt aber auch, daß, wo nur diese allgemeine, abstrakte Möglichkeit des Irrthums stehen bleibt, wo also gar kein Grund zum Zweifeln vorhanden ist, d. h. überall, wo Anschauung und Demonstration, Empirie und Speculation zusammenstimmen, das Zweifeln nur ein willkührliches, subjektives Thun ist, ohne alle objektive, allgemeingültige Berechtigung, weil eben ohne allen objektiven Grund in der Sache selbst. Denn so gewiß der Irrthum immer möglich ist, so gewiß ist er nicht nothwendig; und im Falle der Uebereinstimmung zwischen Empirie und Speculation tritt die bloße Möglichkeit des Irrthums vor der höheren Wahrscheinlichkeit einer völlig objektiven Erkenntniß so weit zurück, daß es durchaus willkührlich erscheint, auf jene zu rekurriren und diese zu ignoriren. Dieselbe philosophische Einsicht weiset also den Skepticismus eben so weit von sich ab, als sie von der hochmüthigen Illusion eines absoluten Wissens entfernt ist. Sie beweist vielmehr, daß der Mensch, eben weil er Mensch ist, eben so wenig des Skepticismus, d. h. der absoluten Ungewißheit, als des absoluten Wissens und der absoluten Gewißheit fähig ist.

Denn der Grund jener Relativität des menschlichen Wissens

— die sich unmittelbar schon darin manifestirt, daß es überhaupt nach einem Grunde seiner Gewißheit, nach einem Grunde der Abweisung des Zweifels fragt, — fällt mit dem letzten Grunde alles menschlichen Wissens überhaupt in Eins zusammen. Alles menschliche Wissen beruht, wie gezeigt, auf dem Denken und der ihm immanenten Denknothwendigkeit: nur Dasjenige, dessen Denknothwendigkeit ich mir bewußt bin und darzulegen vermag, hat auf den Namen des Wissens im engern Sinne (im Unterschiede von der bloßen Meinung und dem persönlichen Glauben), auf objektive, allgemeine Gültigkeit Anspruch *). Kraft dieser immanenten Denknothwendigkeit ist aber, wie gezeigt, das menschliche Denken und also auch das auf ihm beruhende Wissen ein bedingtes, abhängiges, durch ein Andres bestimmtes. Wäre nun alle Thätigkeit des Denkens von der Nothwendigkeit durchdrungen, an die Mitwirkung eines Andern gebunden und somit unwandelbar bestimmt, gäbe es nur ein nothwendiges Denken, so wäre auch von der damit gesetzten unwandelbaren Bestimmtheit des Wissens Irrthum, Ungewißheit und Zweifel schlechthin ausgeschlossen. Nur weil im menschlichen Denken neben der Denknothwendigkeit zugleich die wenn auch nur relative, bedingte Denkwillkühr steht und auf dem Gebiete der unterscheidenden, das Bewußtseyn bedingenden Denkthätigkeit mit der Denknothwendigkeit

*) Die Meinung ist auch ein Wissen, aber verknüpft mit dem Gefühle oder dem unmittelbaren Bewußtseyn der Einmischung von subjektiven Elementen in seinen Inhalt. Der Glaube dagegen im höhern Sinne, der religiöse Glaube, die religiöse oder sittliche Ueberzeugung, ist ein Wissen, das gerade umgekehrt mit dem Gefühle der reellen Wahrheit und Allgemeingültigkeit und somit der Denknothwendigkeit seines Inhalts verknüpft ist, aber diese Denknothwendigkeit nicht darzulegen, nicht zu erweisen vermag, und an die Stelle dieses Erweises die Selbstbestimmung des Subjekts, die Hingabe des ganzen Ichs an den Inhalt setzt, so daß zufolge dieser Hingabe eine so innige Einheit und Gemeinschaft zwischen dem subjektiven Seyn und Wesen (der Persönlichkeit) des Menschen und seinem Glauben entsteht, daß ohne letzteren der Mensch selbst aufhört zu seyn, was er persönlich ist, daß er also auch, wenn es seyn muß, für seinen Glauben sterben kann und wird. Eben darum aber, um der in ihm liegenden und ihn begründenden Selbstbestimmung willen, ist der Glaube mehr eine besondere Kraft des Gemüths, des Charakters, als eine besondere Energie der Gewißheit und der Erkenntniß. Der Glaube als bloßes Wissen oder Erkennen hat keine höhere als eine ebenfalls nur relative Gewißheit.

sich begegnet, und weil demgemäß alles menschliche Wissen zugleich unter der Potenz der Denkwillkühr steht, nur darum sind Irrthum und Zweifel realiter möglich. Aber dieselbe Denkwillkühr, dieselbe Spontaneität, ist zugleich, wie gezeigt, Bedingung der Möglichkeit des menschlichen Selbstbewußtseyns, des Wissens der Denknothwendigkeit und damit des Wissens des Wissens: ohne sie kann kein relativ geistiges Wesen, kein bedingtes Denken zum Bewußtsein seiner selbst als geistigen Wesens, zur Ichheit kommen; ohne die Möglichkeit des Irrthums und Zweifels mithin keine Möglichkeit des Selbstbewußtseyns. Sie endlich ist auch die Bedingung jener höheren Selbstbestimmung des Ichs: nur durch sie besitzt das Ich, wie gezeigt (S. 73. 167.), die Macht, seine gesammte Denkthätigkeit, soweit sie in das Bewußtseyn fällt, zu leiten und zu bestimmen, und sowohl dem willkührlichen (subjektiven) Denken und damit auch einem willkührlichen Handeln auf die Außenwelt, als auch dem nothwendigen (objektiven) Denken und Handeln sich hingeben zu können, — d. h. durch sie allein kommt dem Menschen dasjenige zu, was freier Wille genannt werden kann. Nur kraft der Spontaneität seines Denkens ist also der Mensch ein moralisches Wesen; und so gewiß und unbestreitbar ihm jene beizumessen ist, so gewiß und nothwendig gehört eine freilich nicht absolute, sondern bedingte, weil eben auf seiner nur bedingten Denkwillkühr beruhende Willensfreiheit zu seinem Wesen. Danach aber hängt die Denkwillkühr und somit die nicht zu beseitigende Möglichkeit des Irrthums mit den wesentlichen Grundbestimmungen der menschlichen Natur so eng und untrennbar zusammen, daß mit Recht behauptet werden kann: weil der Mensch Mensch ist, kann auch all sein Wissen nur ein relatives seyn *).

---

*) Sofern diese Relativität nur auf der nothwendigen Möglichkeit der Einmischung des willkührlichen Denkens und damit des Irrthums beruht, und sofern das Ich kraft seiner Selbstbestimmung auch die bestimmende Macht über seine Denkwillkühr ist, so kann der Mensch an sich allerdings den Irrthum vermeiden, wenn er nur niemals vorschnell und unbesonnen Begriffe und Urtheile sich bildet, d. h. wenn er niemals über die gegebene Objektivität hinaus und damit willkührlich die durch Wahrnehmung oder Folgerung gewonnenen Gedanken unterscheidet, begränzt, bestimmt. Zu dieser steten, vollkommenen Besonnenheit, oder was dasselbe ist, zu dieser völligen Hingabe an die Denknothwendigkeit

(Objektivität), würde aber nothwendig gehören nicht nur daß der Mensch nie unbesonnen wäre, sondern auch daß er stets aller seiner Triebe, Neigungen, Begierden, Affekte ꝛc. vollkommen Meister wäre: denn letztere sind es eben, welche die Denkwillkühr zu Einmischungen in die unterscheidende Thätigkeit des Denkens anreizen. Insofern hängt also der Irrthum nothwendig mit der Selbstbeherrschung, der Moralität, zusammen, und man kann mit Recht behaupten: aller Irrthum beruht auf der Sünde. Allein mit der Moralität, die zugleich durch die subjektive Selbstbestimmung bedingt ist, haben wir hier unmittelbar nichts zu schaffen. Denn in der Fundamental-Philosophie handelt es sich zunächst nothwendig nur um das allgemeine Wesen des menschlichen Denkens, da dasselbe sowohl die Voraussetzung des Wissens wie der Moralität ist, und nur von ihm aus ist wiederum zunächst Wesen und Begriff des menschlichen Wissens zu bestimmen, da ohne letzteres auch von der Moralität sich nichts wissen läßt. Hier also muß es genügen, nur den allgemeinen Zusammenhang zwischen dem Wissen und der Moralität nachgewiesen zu haben.

VII.

Die Philosophie als Realismus und Idealismus.

§. 85. Resumiren wir die bisher gewonnenen Resultate, so theilt sich das menschliche Wissen, um Wissenschaft zu seyn und denjenigen Grad der Vollendung, dessen es in Beziehung auf Gewißheit und Objektivität, Vollständigkeit und formelle Abrundung fähig ist, zu erreichen, nothwendig in zwei große Hälften oder Richtungen. Die Eine von beiden, die Empirie, geht von dem Einzelnen und Besonderen der Anschauung aus, um sich zum Allgemeinen, zu den Begriffen, Gesetzen, Ideen zu erheben, und in der Idee des absoluten Denkens als dem Träger der Totalität des Seyns sich abzuschließen. Die andre, die Speculation, dagegen beginnt vom Allgemeinen der absoluten Idee, vom absoluten Denken, um von ihm zu den besonderen Ideen und Begriffen, zu den besonderen Gattungen und Arten der relativen Einzelwesen zu gelangen, und in deren höchster Spitze, dem menschlichen Ich und seinem Verhältnisse zum absoluten Geiste, in den Ausgangspunkt zurückzukehren. Beide Hälften sind in beständigem, gegenseitig sich bedingendem Fortschritte begriffen, theils durch stete Erweiterung und Vervollständigung des Inhalts, theils durch stete Berichtigung der eingemischten Irrthümer und Ungenauigkeiten, mögen dieselben auf falschen Folgerungen der Speculation oder auf unrichtigen Auffassungen der Empirie beruhen, theils endlich durch stete Verbesserung der Anordnung und Gliederung des Systems. Jede neue Entdeckung der empirischen Wissenschaften wird daher nicht nur auf den bisherigen Besitzstand derselben selbst zurückwirken, sondern auch die Speculation zwingen, ihr System von Ideen und Begriffen zu revidiren, und jede neue Idee der Speculation wird oder sollte wenigstens die Empirie nöthigen, zu untersuchen, ob und wieweit die Idee empirisch sich bestätige, die Erfahrung aufzuklären oder auf neue Bahnen zu leiten vermöge. Denn die

drei großen Ideen alles reellen Seyns, Gott, Natur und Mensch, sind zwar, wie gezeigt, im Allgemeinen durch unmittelbare Denknothwendigkeit und daher im unmittelbaren Wissen gegeben; aber die nähere Bestimmung ihres Inhalts und ihres Verhältnisses zu einander bildet, wie nunmehr ebenfalls dargethan, nothwendig den unerschöpflichen Gegenstand der Forschung für die Empirie wie für die Speculation.

Die Philosophie aber ist die Universalwissenschaft, welche diese beiden großen Hälften des menschlichen Wissens umfaßt. Sie, die das Fundament beider zu legen hat, indem sie festzustellen sucht, was das menschliche Wissen ist und wie es zu Stande kommt (Fundamental-Philosophie im Bunde mit der Logik), hat nothwendig auch die Pflicht, beide Richtungen systematisch durchzuführen, und so dasjenige Wissen darzulegen, welches vollkommen berechtigt ist, sich Wahrheit beizumessen, weil hinsichtlich seines Inhalts Empirie und Speculation zusammenstimmen oder wenigstens sich nicht widersprechen. Diese Nothwendigkeit ergiebt sich schon daraus, daß, wie gezeigt, die Empirie, um wissenschaftlich zu seyn, unwillkührlich in die Philosophie übergeht, daß also alles empirische Wissen, wie es in der Philosophie sein Fundament hat, so seiner Natur nach in die Philosophie mündet. Die Philosophie hat daher auch von jeher danach gestrebt, das empirische Wissen gleichsam philosophisch zu verarbeiten, d. h. es nicht nur zu fundiren und seinem Wesen und Begriffe nach zu bestimmen, sondern auch seinen Inhalt als denknothwendig (vernünftig) darzuthun und es systematisch abzuschließen. Allein dieser Realismus stand bisher mit der Speculation unter der Gestalt des Idealismus im beständigen Kampfe. Letzterer behauptete ein Wissen durch unmittelbare, nicht aus der Erfahrung gewonnene, sondern an sich selbst gewisse und evidente Ideen, und glaubte daran das alleinige wahre Wissen zu haben, während der Realismus alles Wissen auf die Erfahrung zurückführen wollte. Diesen Kampf und seinen historischen Verlauf hat der erste Theil dieser Schrift darzustellen versucht. Daraus ergiebt sich, daß beide Theile sich gegenseitig nur mißverstanden, indem sie im Grunde beide dasselbe wollten, d. h. dieselbe Denknothwendigkeit als Grund alles menschlichen Wissens anerkannten. Denn die s. g. Thatsachen des Realismus waren eben nur die unvermeidlichen (denknothwendigen) einzelnen Empfindungen, Wahrnehmun-

gen, Anschauungen, die er mit Recht nicht der Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens allein zuschreiben wollte. Die Ideen des Idealismus waren dagegen in Wahrheit nur die logischen Kategorieen, die allgemeinen Unterschiedsbestimmungen und Unterscheidungsnormen, die dieser mit gleichem Rechte nicht aus der Erfahrung allein abgeleitet wissen wollte. Beide Theile verkannten aber, daß weder in den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen, noch in den allgemeinen logischen Begriffen ein wahres objektives Wissen gegeben ist. Diese Einsicht, daß das wahre Wissen weder bloß durch sinnliche Wahrnehmung, noch bloß durch die allgemeinen logischen Denkbestimmungen zu Stande komme, hat erst seit Kant in der Deutschen Philosophie Wurzel gefaßt, und seitdem mannichfaltige Vermittelungsversuche zwischen Realismus und Idealismus hervorgerufen. Alle sind aber, wie ebenfalls im ersten Theile gezeigt worden, gescheitert an dem Mangel einer genügenden Fundamental-Philosophie, welche nothwendig erst das Grundprincip aller Gewißheit und alles Wissens, und damit das gemeinsame Fundament, auf dem Realismus und Idealismus und alle Vermittelungstheorieen stehen, festzustellen, oder was dasselbe ist, die Principien jener auf ihr gemeinsames Grundprincip zurückzuführen hat, bevor von den Gegensätzen selbst und ihrer Vermittelung die Rede seyn kann. Diesem Mangel hat der gegenwärtige zweite Theil dieser Schrift, gestützt auf den ersten, abzuhelfen gesucht.

Das Resultat, das daraus hervorgeht, ist zunächst die Nothwendigkeit einer veränderten Fassung und Stellung der beiden großen Gegensätze, die bisher die Philosophie gespalten haben. Der Idealismus kann nicht mehr den Anspruch machen, in s. g. reinen Begriffen oder durch die bloße (dialektische oder undialektische) Selbstthätigkeit des menschlichen Denkens ohne alle Vermittelung des reellen Seyns ein wirkliches Wissen zu besitzen: er kann vielmehr nur von dem durch Zusammenwirken des reellen Seyns entstandenen empirischen Wissen aus, also unter Voraussetzung des reellen Seyns und der Erfahrung, durch Folgerung zu ermitteln suchen, wie das menschliche Denken und das reelle Seyn an und für sich beschaffen seyn müssen, um im empirischen Wissen zusammenwirken zu können. Der Realismus dagegen kann nicht mehr behaupten, an den s. g. reinen Thatsachen ein rein objektives Wissen zu haben: nicht einmal die einzelne Wahr-

nehmung, nicht einmal die Empfindung kommt ohne Selbstthätigkeit des Denkens zu Stande; er kann vielmehr nur von einem Wissen reden, das im Zusammenwirken des reellen Seyns mit dem menschlichen Denken eben so sehr durch dieses als durch jenes entsteht, und muß sich mithin bescheiden, daß alles empirische Wissen von den Dingen nur weiß als Mitursachen der Wahrnehmung, mithin nicht von dem An- und- fürsich der Dinge, sondern nur von ihrem Seyn mit dem menschlichen Denken zusammen und für das menschliche Denken.

Aus dieser veränderten Fassung der Gegensätze ergiebt sich zunächst, daß sich beide wenigstens nicht ausschließen. Aus der nachgewiesenen Relativität alles menschlichen Wissens ergiebt sich aber auch noch mehr. Sofern nämlich beide nur auf ein relatives Wissen Anspruch machen können, sofern insbesondere weder der Realismus noch der Jedealismns für sich allein sicher ist, ob nicht die Denkwillkühr und damit der Irrthum in sein Wissen sich eingemischt und ob er daher an demselben ein wirkliches objektives Wissen habe, so schließen sich beide nicht nur nicht aus, sondern sie treten nothwendig zusammen, weil sie nur zusammen, in gegenseitiger Ergänzung, Berichtigung und Verificirung das Ziel erreichen, d. i. ein Wissen gewinnen können, das denjenigen Grad der Gewißheit, Vollständigkeit und Ordnung besitzt, dessen das menschliche Wesen fähig ist.

Eine andre Vermittelung der beiden Gegensätze giebt es nicht und kann es nicht geben; beide können nicht — wie der Kunstausdruck der neueren Dialektik lautet — sich gegenseitig aufheben, und damit zu Momenten eines höheren Dritten herabsinken. Eine Vermittelung in diesem Sinne giebt es vielmehr, wie gezeigt, überall nicht. Alle Gegensätze in Natur und Geist, vermitteln sich in Wahrheit nur, indem sie in immanenter Beziehung zu einander sich gegenseitig fordern, ergänzen, zusammenwirken, ohne weder in dieser Thätigkeit noch im Produkte derselben ihre relative Selbstständigkeit zu verlieren, immer vielmehr bereit und fähig, auch anseinander zu treten und feindlich sich zu stören und zu hemmen. Ebenso müssen auch Idealismus und Realismus nothwendig in relativer Sonderung und Selbstständigkeit gegeneinander stehen bleiben. Denn für ein Wesen, für das es überhaupt ein reelles Seyn giebt, kann es kein höheres Wissen geben als das Wissen von dem An- und- fürsich dieses

reellen Seyns: ein höheres, von diesem unterschiedenes Wissen wäre eine **contradictio in adjecto.** Eben aber weil es ein reelles Seyn für das menschliche Wesen giebt, kann sein Wissen zunächst nur auf dem Wege der Erfahrung, d. h. durch Mitwirkung des reellen Seyns, zu Stande kommen Und folglich kann der Mensch von dem An- und-fürsich des reellen Seyns nur durch Folgerung von diesem empirischen Wissen aus Kenntniß erhalten, — d. h. Empirie und Speculation können wohl im Resultate Eins werden und in demselben Ziele sich begegnen, aber niemals in einander übergehen oder sich aufheben, sondern entweder giebt es nur ein empirisches und gar kein speculatives Wissen, oder letzteres kann immer nur neben jenem als die andere ergänzende Hälfte des Ganzen der menschlichen Wissenschaft seinen Platz haben.

§. 86. Die Philosophie umfaßt nun zwar, wie gezeigt, nothwendig beide Hälften. Allein so lange das menschliche Wissen überhaupt noch unvollendet, im Werden und in der Entwickelung begriffen ist, wird es verschiedene realistische und idealistische Systeme nicht nur nach einander, sondern auch n e b e n einander geben müssen. Denn so lange das menschliche Wissen noch nicht die ihm mögliche Vollständigkeit, Gewißheit und Evidenz erreicht hat, so lange wird und muß es nicht nur möglich seyn, dem realistischen Systeme diese oder auch eine andre Anordnung zu geben, es also in verschiedene Formen zu bringen, sondern auch verschiedene Folgerungen aus den empirisch gewonnenen Begriffen und Thatsachen zu ziehen. Dasselbe gilt von dem idealistischen Systeme, nicht nur weil es stets von dem realistischen, wie dieses von ihm, abhängig ist, sondern weil es, so lange beide sich noch nicht gegenseitig halten und tragen, immer möglich seyn wird, von den noch unsichern allgemeinen Grundbegriffen (des Wissens überhaupt wie des reellen Seyns und insbesondere des absoluten Denkens) verschiedene Folgerungen abzuleiten. Und da beide Systeme in relativer Selbstständigkeit neben einander hergehen, so werden auch die verschiedenen philosophirenden Subjekte nicht beide gleichmäßig ausbilden, sondern je nach ihrer verschiedenen Begabung das Eine ergreifen, das andre fallen lassen; nur selten wird es Einem Philosophen gelingen, beide Systeme in gleicher Vollständigkeit durchzuführen: die Aufgabe ist zu groß für ein Menschenleben. — So ist es bisher gewesen, und so wird

es in Zukunft bleiben: während die übrigen Wissenschaften an dem Leitfaden einzelner bedeutsamer Entdeckungen oder großer historischer Ereignisse fortschreiten, entwickelt sich die Philosophie nothwendig in einer Reihenfolge von Systemen. In dieser Reihenfolge wird bald die realistische, bald die idealistische Richtung überwiegen: beide lösen sich nothwendig ab, weil sie sich eben gegenseitig ergänzen und berichtigen, und so Eine die andre weitertreibt. Zugleich aber wird dieser Wechsel durch den Fortschritt der empirischen Wissenschaften und den Gang des historischen (socialen und politischen) Lebens der Menschheit bedingt und bestimmt werden: denn mit beiden hängt die Philosophie durch ihre realistische Hälfte unmittelbar zusammen, und der Realismus wirkt wieder seinerseits auf Inhalt und Form des Idealismus ein.

§. 87. Während so Realismus und Idealismus historisch in relativer Selbstständigkeit neben einander hergehen und sich gegenseitig fortbilden, ist es allein die Fundamental-Philosophie mit der Logik, welche den innern Zusammenhang zwischen beiden erhält, indem beide in ihr ihre Principien und Ausgangspunkte haben. Von ihr aus wird erkannt, daß beide gleichsam nur wie zwei unterschiedene Stämme aus Einer und derselben Wurzel emporwachsen, daß beide nothwendig dasselbe Ziel haben, beide nothwendig sich gegenseitig ergänzen. Und mögen die Resultate beider in ihrer selbstständigen Durchführung auch noch so verschieden seyn, die Nothwendigkeit ihrer gemeinsamen Wurzel wie die Nothwendigkeit ihrer gegenseitigen Uebereinstimmung als letztes Ziel ihrer Entwickelung bleibt unerschüttert stehen. Schon um sich selbst als dieß gemeinsame Fundament beider zu bewähren und um zu zeigen, wie auf dem gleichen Principe beide Systeme in gegenseitiger Correspondenz zu gegenseitiger Ergänzung und endlicher Uebereinstimmung sich aufbauen, hat die Fundamental-Philosophie die Pflicht, wenigstens Versuchsweise beide Systeme in ihren allgemeinen Grundzügen darzulegen, eine Skizze, einen Umriß von jedem zu entwerfen. —

A) Das System des Realismus.

§. 88. Der Realismus geht von dem Punkte der Fundamental-Philosophie aus, da letztere nachgewiesen hat, daß das menschliche Wissen nur vermittelst der Wahrnehmung, d. h. durch

das Zusammenwirken des reellen Seyns mit dem menschlichen Denken, zu Stande kommt, und daß das reelle Seyn nothwendig in das materielle Seyn (der Natur) und das absolute Denken (Gottes) sich unterscheide. Sein Ziel ist, den Inhalt dieses wahrnehmenden, empirischen Wissens oder die einzelnen Wahrnehmungen, die einzelnen gegebenen, objektiven Gedanken in ihrem gesetzmäßigen (vernünftigen) Zusammenhange darzulegen, oder was dasselbe ist, sie auf Begriffe, Gesetze, Ideen, und damit auf ihr Princip zurückzuführen.

Von jenem Ausgangspunkte aus hat demgemäß der Realismus zunächst nachzuweisen, wie das menschliche Denken durch Vermittelung des reellen Seyns zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, zur Ichheit gelange. Denn erst auf der Stufe des Selbstbewußtseyns ist das Wissen nicht mehr ein bloßes Wahrnehmen, sondern ein Wissen des Wahrnehmens, und damit ein Wissen des reellen Seyns als eines Andern außer dem Ich und somit erst als eines Reellen und Objektiven. Die Stufe des Selbstbewußtseyns ist also erst derjenige Punkt, auf welchem das realistische Wissen sich selber gegenständlich wird, und somit erst im Stande ist, seinen Inhalt wissenschaftlich (durch Beobachtung ꝛc.) festzustellen und in jenen gesetzmäßigen Zusammenhang einzuordnen. Ohne das Selbstbewußtseyn ist keine empirische Wissenschaft möglich; und nur mit ihr hat es der Realismus zu thun, nur sie hat er philosophisch auszuführen und zum Systeme abzuschließen. Mit andern Worten: der Realismus wendet sich von jenem Ausgangspunkte aus zunächst zum menschlichen Wesen in seiner Subjektivität, und sucht zuvörderst das psychologische Problem des Selbstbewußtseyns, der Ichheit, zu lösen. Da die Grundlinien der Lösung desselben bereits oben (§. 60 ff.) verzeichnet sind, so bedarf es hier keiner weiteren Erörterung.

Die erste Disciplin des realistischen Systems ist sonach die Lehre vom Selbstbewußtseyn, d. h. die Psychologie, sofern sie sich darauf beschränkt, lediglich die Entstehung des Selbstbewußtseyns begreiflich zu machen, den Begriff der Ichheit darzulegen. Erst von da aus kann der Realismus zum äußerlich objektiven Inhalte des menschlichen Wissens, zum reellen Seyn und seiner Begriffsbestimmung übergehen.

§. 89. Diese Begriffsbestimmung ist dann Sache der rea-

listischen Naturphilosophie. Denn das reelle Seyn erscheint überhaupt im unmittelbaren empirischen Wissen zunächst als das materielle Seyn der äußern Naturgegenstände. Das menschliche Denken muß zuerst mit dem materiellen Seyn in Vermittelung treten und wird daher auch zunächst das materielle Seyn für das alleinige reelle Seyn halten, weil der Mensch erst zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn gelangt seyn, d. h. sich selbst als denkendes Wesen gefaßt haben muß, ehe er das absolute Denken als solches in der Wahrnehmung und Anschauung erfassen kann. Mithin ist nicht durch das absolute Denken, sondern nothwendig durch das Zusammenwirken des materiellen Seyns mit dem menschlichen Denken, d. h. durch die sinnliche Empfindung und durch die von ihr ausgehenden sinnlichen Wahrnehmungen das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn des Menschen vermittelt. Dann aber ist nothwendig auch das materielle Seyn das erste reelle Seyn für den Menschen, d. h. das empirische Wissen ist zunächst Wissen von der Natur. Und da die realistische Philosophie ihrem Wesen und Principe gemäß sich im Gange ihrer Entwickelung durchweg an die Empirie anzuschließen hat, so ist ihr nächstes Geschäft, das empirische Wissen von der Natur philosophisch zu bearbeiten, d. h. auf den Begriff und die Idee zurückzuführen.

Sie geht dabei überall von den durch die empirische Wissenschaft festgestellten Thatsachen aus. Denn sie setzt aus der Fundamental-Philosophie voraus, daß das menschliche Denken (als Sinnlichkeit) in allen den verschiedenen menschlichen Subjekten nothwendig auf gleiche Weise von den äußern Dingen afficirt werde, daß also alle Menschen nothwendig dieselben Wahrnehmungen (objektiven Gedanken) haben, daß ihnen also Allgemeingültigkeit zukomme, und daß es nur die Denkwillkühr sey, welche, in die die Wahrnehmungen unterscheidende Denkthätigkeit sich einmischend, die Verschiedenheit der Auffassung verursache, daß aber diese Einmischungen durch die wiederholte wissenschaftliche Beobachtung beseitigt seyen. Nun ist es aber eine Grundthatsache, von welcher alle Empirie ausgeht und die ihr unumstößlich feststeht, daß es mannichfaltige Dinge gebe und jedes dieser Dinge mehrere unterschiedene Eigenschaften habe. Diese Vorstellung des Einen Dinges mit den mehreren unterschiedenen Eigenschaften, — die als solche ihm nicht äußer-

lich ankleben, sondern gerade mit seiner Einheit selbst in Eins zusammengehen sollen, — ist indeß, scheinbar wenigstens, ein Widerspruch. Da nun die realistische Philosophie, sofern sie überhaupt Philosophie seyn will, keinen reinen Widerspruch dulden kann, weil sie sonst ihren eignen Prämissen in der Fundamental-Philosophie widersprechen würde, so muß sie, ehe sie weiter geht, jenen Widerspruch zu lösen oder jene Vorstellung von dem Dinge mit mehreren Eigenschaften zu berichtigen suchen. Dieß kann sie nun aber nur auf die oben (§. 10. 42. 58 f.) schon angedeutete Weise, d. h. durch den Nachweis, daß das materielle Seyn überhaupt, — wie ja auch die Empirie selbst behauptet und wahrzunehmen glaubt, — als thätig gedacht werden müsse, und zwar als ein Zusammenwirken relativ verschiedener Thätigkeiten oder Kräfte (Substanzen — Monaden), die als solche nicht nur selbst aus Thun in That übergehen, sondern auch unterschiedlich zu gemeinsamem Thun und gemeinsamen Thaten sich verbinden, in solchen Verbindungen unterschiedlich einander gegenübertreten, und auf einander einwirken. Diesen Nachweis führt der Realismus wiederum mit Hülfe der Fundamentalphilosophie. In letzterer hat sich ja mit unabweislicher Nothwendigkeit ergeben, daß die Wahrnehmung eines materiellen Seyns nur durch das Zusammenwirken desselben mit dem menschlichen Denken möglich sey, daß also auch eine Mannichfaltigkeit von sinnlichen Wahrnehmungen eine Mannichfaltigkeit von Thätigkeiten des materiellen Seyns voraussetze. Mit diesem Begriffe des Zusammenwirkens relativ unterschiedener Kräfte hat die realistische Naturphilosophie den Grundbegriff, den Schlüssel gewonnen zur Erklärung der empirischen Grundthatsachen. Denn damit läßt sich nicht nur jener Widerspruch, der in der Vorstellung des Dinges mit mehreren Eigenschaften liegt, lösen, — die Dinge sind danach eben nur verschiedene Verbindungen mehrerer unterschiedener Kräfte oder Thätigkeiten zu Einer bestimmten That, in welcher diese Kräfte nicht nur immanent sind, sondern auch auf unterschiedene Weise auf andere Dinge (z. B. auf die menschlichen Sinne) einwirken, — es erklärt sich damit auch die empirische Grundthatsache von der Veränderung der Dinge und ihrer Causalität und Wechselwirkung auf einander.

Mit diesem Begriffe ausgerüstet kann daher die realistische Naturphilosophie an der Hand der Empirie weiter gehen und

die durch letztere festgestellten verschiedenen Gattungen und Arten von Dingen begrifflich zu systematisiren suchen. Nach der Empirie selbst nämlich tritt jene Verbindung unterschiedener Thätigkeiten zu Einer That in dreifach unterschiedener Weise auf: 1) als mechanische Verbindnng, in welcher unterschiedene Substanzen oder Dinge ohne ihre Unterschiede von einander zu verändern und ihre Selbstständigkeit gegen einander aufzugeben, mithin äußerlich und von außen zusammentreten zu einem Ganzen, dessen Theile demgemäß ihm selbst äußerlich sind; 2) als chemische Verbindung, in welcher die unterschiedenen Substanzen unter Veränderung ihrer Unterschiede, aber ohne ihre relative Selbstständigkeit aufzugeben, zu einem Ganzen sich einigen, dessen Theile demgemäß (kraft der substanziellen Veränderung, welche die in ihm verbundenen Substanzen erleiden) zwar innerlich zusammenhängen, das aber (kraft der beibehaltenen Selbstständigkeit der einzelnen Substanzen) sich theilen läßt, ohne daß dadurch das Wesen (der Gattungsbegriff) weder des Ganzen noch der losgelösten Theile sich änderte; 3) als organische Verbindung, in welcher die unterschiedenen Substanzen sowohl unter Veränderung ihrer Unterschiede wie unter Aufgebung ihrer Selbstständigkeit an Eine herrschende Grundthätigkeit, durch die alle anderen bestimmt sind, zu einem Ganzen zusammengehen, dessen Theile demgemäß nicht nur auf innerliche (chemische) Weise, sondern so untrennbar verbunden sind, daß durch jede Theilung nicht nur das Wesen des Ganzen, sondern auch der losgelösten (von der einen Grundthätigkeit nicht mehr beherrschten) Theile eine wesentliche Aenderung erfährt. Durch die Eine alle Theile beherrschende, bestimmende, gestaltende Grundthätigkeit wird das organisch gebildete Naturwesen individualisirt, ist jedes derselben ein Individuum, d. h. es ist nicht nur ein im obigen Sinne untrennbares Ganzes, sondern es erhält auch eine von allen Wesen seiner eignen Gattung es unterscheidende Eigenthümlichkeit und damit eine höhere Selbstständigkeit, als alle nicht organischen Wesen der Natur. Denn die eine regierende Grundkraft muß nothwendig eine besonders bestimmte, von allen anderen derselben Gattung relativ unterschiedene seyn, wenn überhaupt das organische Wesen ein besonderes, unterschiedenes seyn soll, weil eben jedes nur durch jene Grundkraft organisches Wesen ist, jene Grundkraft mithin seine Wesenheit constituirt, und also in relativ un-

terschiedener, mannichfaltiger Bestimmtheit erscheinen muß, wenn es überhaupt organische Einzelwesen derselben Gattung geben soll. Die besonders bestimmte Einheit der Grundkraft (Wesenheit) unterscheidet mithin das organische Einzelwesen nicht bloß äußerlich, sondern innerlich, wenn auch immer nur auf relative Weise, von allen anderen Exemplaren seiner Gattung, während die unorganischen Einzelwesen innerlich nur nach Arten und Gattungen unterschieden sind, als einzelne Exemplare derselben Art dagegen nur äußerlich (nach Größe und Gestalt) sich von einander unterscheiden können. Durch diese innerliche Unterschiedenheit nicht nur von den Einzelwesen anderer Art, sondern auch von allen Exemplaren seiner eignen Gattung wird das organische Einzelwesen nothwendig zugleich in einem höherern Grade isolirt, für sich gesetzt, in sich abgeschlossen, als alle unorganischen Einzeldinge; und eben darin besteht seine höhere Selbstständigkeit. — Diese Selbstständigkeit, diese Individualität überhaupt, erscheint dann wiederum unter den verschiedenen Arten der organischen Wesen (Pflanzen, Thiere, Menschen) nach mannichfaltigen Graden unterschieden, bis sie im geistigen Wesen des Menschen als Ichheit den relativ höchsten Grad erreicht, von dem die Empirie Kunde hat.

Allein jene drei unterschiedenen Arten von Verbindungen relativ unterschiedener Thätigkeiten zu Einer That reichen nicht aus, um den von der Empirie als Thatsache festgestellten Unterschied zwischen lebendigen und unlebendigen Wesen zu erklären. Denn der Organismus ist als solcher noch nicht nothwendig lebendig. Wie man seinen Begriff bisher auch bestimmt haben möge, so ist noch immer nicht einzusehen, warum im Organismus sowohl die Eine herrschende Grundthätigkeit (Seele), als alle übrigen Thätigkeiten ihr Thun nicht, wie bei den unorganischen Dingen geschieht, in ihrer That fixiren (sistiren), und demgemäß nur vermittelst letzterer auf andere Dinge einwirken und Einwirkungen erfahren, sondern vielmehr im beständigen Thun dieselbe That continuirlich, wenn auch in allmäliger Modification, wiederholen, dasselbe Produkt continuirlich reproduciren, — womit doch erst der Begriff des Lebens oder des lebendigen Organismus entsteht. Eben so wenig ist einzusehen, warum organische Wesen nur durch Fortpflanzung von anderen organischen Wesen derselben Gattung, und nicht, wie die

unorganischen Dinge, durch Heraustreten der ihnen eigenthümlichen Substanzen aus deren bisherigen Verbindungen und Zusammentreten zu anderen Verbindungen entstehen. Kurz es drängen sich hier alle die gewichtigen Fragen auf, welche die empirische Naturwissenschaft trotz ihrer Dynamik bisher nicht zu beantworten gewußt hat. Hier also hat die realistische Naturphilosophie, um sich wissenschaftlich zum Systeme abzurunden, das Mangelnde zu ergänzen. Dieß kann sie aber erst, nachdem sie an der Hand der Empirie noch einen Schritt weiter gegangen ist, und die Begriffe als Gesetze und somit als Endursachen, als Ideen dargethan hat (Vgl. oben §. 68 ff.). Danach nämlich hat sie dann ein Recht, die ganze Natur als einen teleologischen Proceß zu fassen (§. 42.), in welchem das materielle Seyn überhaupt in stufenweiser Vermittelung zur Geistigkeit sich erhebt, aber so, daß jede höhere Stufe die bleibende Existenz aller früheren als Bedingung ihrer selbst voraussetzt, weil eben jede höhere nur aus der Substanz der niederen hervorgeht und sich erhält. In diesem Processe der Vergeistigung des Materiellen ist nothwendig die Stufe der Lebendigkeit die Voraussetzung, die Vorstufe der Geistigkeit. Denn Geistigkeit ist (wenn auch relative, durch Mitwirkung eines Andern bedingte) Selbstthätigkeit, die aber in ihren Thaten nicht aufgeht (sich fixirt), sondern sie in sich begränzend und von einander wie von sich unterscheidend, über jede derselben zu immer neuen Thaten fortgeht, bis sie den ganzen Kreis der ihr möglichen Thaten (Gedanken) erschöpft, und um ihr Selbst als das Centrum derselben herumgeordnet hat; das geistige Wesen ist mithin zugleich nothwendig Subjekt, Ich. So findet die realistische Philosophie durch empirische Selbstbeobachtung den Begriff der Geistigkeit. Soll nun diese Geistigkeit mit dem Materiellen sich vermitteln oder aus dem materiellen Seyn hervorgehen, so kann dieß nur im lebendigen Organismus geschehen, d. h. in einer Materialität, welche nicht nur bereits individualisirt, sondern auch schon individuelle Selbstthätigkeit ist, aber Selbstthätigkeit, die im Unterschiede von der geistigen nicht über ihre That hinaus zu immer neuen, anderen Thaten fortzugehen, sondern stets nur wesentlich dieselbe That oder denselben Complex von Thaten continuirlich zu reproduciren vermag. Dieß nämlich ist überhaupt der wesentliche Unterschied der bloß organischen, materiellen Thätigkeit (z. B. einer wachsen-

den Pflanze) von der geistigen, daß sie über ihr Thun nicht hinaus kann, daß sie in ihm aufgeht, und daher in ihren Thaten immanent, nur vermittelst ihrer auf Andres außer ihr einwirken kann, daß sie also keine Macht über ihr Thun (keine Spontaneität, keine Selbstbestimmung) hat, sondern stets mit Nothwendigkeit aus Thun in That übergeht. Wird also diese letzte Schranke, die auch der organischen, lebendigen, selbstthätigen Materie noch anhaftet, durchbrochen, so geht mit dieser Aufhebung ihrer Schranke und damit ihrer wesentlichen Differenz vom Geiste, die Materie selbst in Geistigkeit über. Mit diesem Uebergange ist indeß der Geist noch nicht als Geist, sondern erst als Seele, als psychisches Leben (als Animalität, Thierleben) gesetzt. Denn die Seele ist eben nur die Geistigkeit, sofern sie im Uebergange aus dem materiellen Seyn begriffen ist, aus der Substanz des lebendigen Organismus hervorgeht und sich erhält, sofern sie also zwar Selbstthätigkeit, Empfindung, Wahrnehmung ist, und ihre Thaten (Wahrnehmungen) begränzt, von einander unterscheidet, und zu immer neuen Thaten fortgeht, aber sich selbst als Selbstthätigkeit noch nicht von ihrer Leiblichkeit zu unterscheiden vermag, weil sie eben noch an die Sinnlichkeit, d. h. an die Thätigkeit des Organismus, durch welche er in Geistigkeit übergeht, gebunden ist. Erst mit der Aufhebung dieser Gebundenheit vermag der Geist in seiner spontanen Selbstthätigkeit sich selbst als Geist im Unterschiede von der Sinnlichkeit (Animalität) wie von der organisirten lebendigen Materie (Leiblichkeit) zu erfassen, vermag er Selbstbewußtseyn, Ich, Geist zu seyn (§. 42. 60 f.).

Wie dieser Uebergang und diese Aufhebung geschehe, d. h. den Proceß selbst, kann die realistische Philosophie nicht angeben: denn dazu fehlen ihr alle empirischen Daten; genug, daß er geschehen muß, wenn, wie die Empirie lehrt, aus dem materiellen Seyn das geistige hervorgehen oder Geist und Materie sich im Causalitätsverhältniß mit einander verbinden sollen. Sonach aber muß dann auch nothwendig die unorganische, geologische Natur als der Ausgangspunkt dieses ganzen Processes bereits ebenfalls lebendig seyn, aber nur erst werdende Lebendigkeit oder allgemeine Lebensfähigkeit, d. h. Materie, welche die mannichfaltigen Substanzen, aus denen überhaupt die Natur besteht, noch als zerstreute oder in andere (unorganische) Verbindun-

gen eingegangene Kräfte umfaßt, aber zugleich die Thätigkeit ist, welche die zum lebendigen Organismus gehörigen Kräfte sammelt oder aus jenen anderen Verbindungen befreit, und so in den lebendigen Organismus (in die Gattungen lebender Wesen) als in ihre That selbst übergeht. Damit aber ist dann gerade die allgemeine irdische unorganische Natur als zweckgemäß handelnde und bildende Thätigkeit, mithin als Endursache, als Idee gefaßt. Und die realistische Naturphilosophie hat dargethan, daß die Natur, nur wenn sie als Idee begriffen wird, die Räthsel der Empirie löst, die Lücken derselben ausfüllt, und dem empirischen Wissen wissenschaftliche Form giebt, — vorausgesetzt, daß der Mensch mit der Erkenntniß, daß es so ist und seyn muß, sich begnügt, und nicht nach dem ihm unerforschlichen Wie fragt.

Als Idee kann aber die Natur, wie oben bereits näher dargethan worden, nur Gedanke des absoluten Denkens seyn. Mit dem Begriffe der Natur als Idee hat also das realistische System zugleich einen Uebergang vom Begriffe der Natur (Welt) zum Wesen und Begriffe Gottes gewonnen.

§. 90. Nachdem so der Realismus am Schlusse der Naturphilosophir einerseits die allgemeinste Bestimmung im Begriffe Gottes, die Bestimmung des absoluten Denkens, andrerseits die allgemeine Begriffsbestimmung des weltlichen, relativ geistigen, d. i. des menschlichen Wesens, die Bestimmung seiner geistigen Selbstthätigkeit und damit seiner (wenn auch nur relativen) Spontaneität und Selbstbestimmung, durch die es von der Natur und aller Naturthätigkeit sich wesentlich unterscheidet, gewonnen hat, muß die realistische Philosophie zunächst das menschliche Wesen von Seiten dieser seiner Selbstbestimmung näher bestimmen, die Selbstbestimmung selbst begreiflich zu machen suchen, und somit den Begriff des Willens darlegen, d. h. ihre nächste Disciplin ist die Ethik oder Moralphilosophie. Denn sie hat nothwendig zuvörderst den Widerspruch zu lösen, der scheinbar wenigstens darin liegt, daß das menschliche Wesen aus der Natur hervorgeht, mit ihr zu einem Ganzen (der Welt) vereinigt, Idee des absoluten Denkens seyn soll, und doch andrerseits Spontaneität, Selbstbestimmung über seine Gedanken und damit über seine Handlungen ihm zukommen soll. Sie hat, bevor sie zur

Erörterung des Begriffs des absoluten Denkens fortgehen kann, nothwendig erst die ethische Seite des menschlichen Wesens näher zu bestimmen, indem sie nur von ihr aus zu der wesentlichen Bestimmung im Begriffe Gottes als eines selbst ethischen, weil das ethische Wesen des Menschen setzenden Wesens, zu gelangen vermag.

Um jenen Widerspruch zu lösen, hat der Realismus an der Hand der Empirie aus den Thatsachen des Bewußtseyns zunächst festzustellen, worin die menschliche Selbstbestimmung besteht. Da ergiebt sich nun zuvörderst, daß sie nur eine Selbstbestimmung des einzelnen Subjekts, der einzelnen menschlichen Individuen ist. Es ergiebt sich ferner, daß sie unmittelbar nur über die Gedanken sich erstreckt, d. h. das Vermögen der Entscheidung ist, nach welchem Ich sowohl meinem objektiven, denknothwendigen Denken und dessen Gedanken, als auch meinem subjektiven, willkührlichen Denken und dessen Belieben mich überlassen, und dem Einen oder dem andern in meinem Handeln, d. i. in meiner durch mein Denken bestimmten leiblichen Thätigkeit, folgen kann. Das willkührliche Denken ist als solches nothwendig das subjektive, individuelle, in jedem Menschen verschiedene; das nothwendige Denken dagegen ist das objektive, allgemeine, das in allen Menschen identische. Auf das willkührliche Denken üben die sinnlichen Triebe, die Neigungen, Begierden, Leidenschaften des Subjekts nothwendig einen Einfluß aus: denn was ich bedarf, wünsche, begehre, stellt sich mir so, wie ich es wünsche, unwillkührlich in meinem Geiste dar, es muß sich ihm darstellen, sobald er das Vermögen spontaner Gedankenproduction und Reproduction hat, und nur darum vermag ich etwas mit Bewußtseyn zu wünschen und zu begehren. Ueber das nothwendige Denken dagegen haben die Triebe und Begierden keine Macht; sofern es nothwendiges Denken ist, wird es vielmehr wahrnehmend und folgernd nur von dem reellen Seyn und von den unter dessen Mitwirkung entstandenen Begriffen, Gesetzen, Ideen bestimmt. Das willkührliche Denken stellt mithin in seinem Inhalte die Individualität des Subjekts und seine animalische Natur dar, das nothwendige Denken dagegen zeigt im Subjekte den Gattungsbegriff oder die allgemein menschliche Wesenheit und die geistige Natur des Menschen, deren Grundbestimmung die Vernunft ist. Man kann daher auch sagen: die Wil-

lensfreiheit besteht in dem Vermögen der Selbstentscheidung, sowohl meiner allgemein menschlichen Wesenheit und meiner geistigen Natur gemäß, als auch meiner Individualität und meiner animalischen Natur gemäß denkend thätig zu seyn und in meinem Handeln von der einen oder der andern mich leiten zu lassen.

Folge ich meinem willkührlichen Denken, und suche Vorstellungen desselben, welche meinen objektiven, nothwendigen Gedanken und deren Zusammenhange (der Vernunft) verneinend entgegenstehen, zu realisiren, d. h. ihnen ein äußeres, reelles Daseyn zu geben, so will ich das Böse, im entgegengesetzten Falle das Gute. Denn Wille ist nur diejenige Selbstbestimmung, die entweder unmittelbar in Handlung übergeht oder in Handlung überzugehen sich vorsetzt, d. h. innerlich sich selbst als Handlung setzt, vorstellt. Und der Begriff des Bösen ist empirisch nichts andres als der bewußte Wille, der den objektiven, nothwendigen Gedanken des Ichs widerstreitet. Der Antrieb zum Handeln überhaupt aber und damit zu jener Selbstentscheidung liegt in dem Triebe jedes Einzelwesens nach Uebereinstimmung des reellen, äußern Seyns mit seiner eignen Natur, — ein Bedürfniß, in welchem die Einheit und Ganzheit des weltlichen Daseyns, die aber eben nur in dem Zwecke der Welt liegt und daher nicht unmittelbar wirklich ist, sondern nur realisirt wird und werden soll (Vgl. S. 193 f.), sich ausdrückt, und welcher daher nothwendig von jedem Einzelwesen gefühlt wird.

Ob in jene Gedanken, welche das handelnde Subjekt für objektive, denknothwendige Gedanken hält, bei ihrem Uebergange ins Bewußtseyn die Denkwillkühr sich eingemischt hat, ob sie also in Wahrheit objektive, nothwendige Gedanken sind oder nicht, und ob also nicht vielleicht die Handlung nur den irrigen objektiven Gedanken widerspricht, mit den wahren dagegen vollkommen übereinstimmt, ist gleichgültig: das Subjekt handelt moralisch böse, wenn sein Wille den von ihm für objektiv und nothwendig gehaltenen Gedanken und deren Zusammenhange widerstreitet. Und umgekehrt, ist meine Handlung moralisch gut, wenn sie mit den von mir für objektiv und denknothwendig gehaltenen Gedanken und ihrem Zusammenhange in Einklang steht, als eine Consequenz, als Fortbildung derselben, als Beförderung des in ihnen gesetzten Zweckes der Welt erscheint, gesetzt auch, daß sich in dieselben unbewußt die Denkwillkühr eingeschlichen hätte, und

sie also in Wahrheit nicht rein objektiv, denknothwendig wären. Hat sich die Denkwillkühr eingemischt, so ist meine Handlung freilich eine irrige, verkehrte, aber mein Wille ist und bleibt moralisch gut, und es würde sich nur fragen, ob ich den Irrthum vermeiden konnte oder nicht, was dann weiter auf die allgemeine Frage führt, ob das menschliche Wesen überhaupt vom Irrthum gänzlich frei bleiben könne oder nicht.

Allein gesetzt auch, daß die realistische Moralphilosophie diese Frage genügend zu beantworten vermöchte, so verliert sich ihr doch nothwendig der Begriff des moralisch Guten und Bösen in die Sphäre der unendlichen Verschiedenartigkeit der einzelnen Subjekte, und damit in das Nichts einer leeren Formel: denn das Gute wäre danach nur die an sich inhaltslose Identität des Willens des einzelnen Subjekts mit seinen objektiven, nothwendigen Gedanken, das Böse die gleich inhaltslose Differenz beider: sie kann den Begriff von dieser Auflösung nicht retten, wenn sie nicht im Stande ist, zu bestimmen, was denn der Inhalt der an sich objektiven denknothwendigen Gedanken sey, und worin ihr Zusammenhang bestehe. Uebereinstimmung des Willens mit diesem allgemeingültigen Inhalte, d. h. mit der wahren Natur und Bestimmung des menschlichen Wesens wie der natürlichen Dinge oder mit ihren reinen, von der Denkwillkühr ungetrübten Begriffen, wäre dann Sittlichkeit im Unterschiede von der Moralität als der Uebereinstimmung des Willens und der Handlungen des einzelnen Subjekts mit seinen objektiven, nothwendigen Gedanken. — Woher aber das Soll, woher die Nothwendigkeit, die Pflicht des Subjeks, seinen Willen mit jenem allgemeingültigen Inhalte in Einklang zu setzen, und die Moralität der Sittlichkeit unterzuordnen? Woher das Sittengesetz? Woher auch nur die volle Gewißheit, daß jener Inhalt in Wahrheit ein allgemeingültiger ist und die wahre Natur und Bestimmung des menschlichen Wesens ausdrückt?

Die realistische Moralphilosophie hat diese Fragen auf verschiedene Art beantwortet. Alle ihre Antworten haben sich indeß bisher als ungenügend, als sich selbst widersprechend erwiesen. Nur Eine, welche unter mannichfaltigen Formen immer wiederkehrt, verdient eine nähere Berücksichtigung. Die realistische Moralphilosophie hat sich nämlich am liebsten auf das Gewissen als Thatsache des Bewußtseyns berufen, und von ihm aus zu-

gleich den Inhalt des in ihm gegebenen Sollens näher zu bestimmen gesucht. Allein gesetzt auch, daß die s. g. Stimme des Gewissens (oder wie Herbart will, das Wohlgefallen und resp. Mißfallen, das gewisse Willensbestimmungen erwecken), d. h. das Gefühl oder unmittelbare Bewußtseyn des Sollens, eine allgemeine Thatsache des Bewußtseyns wäre, so zeigen doch die Gewissen der verschiedenen Subjekte wie der verschiedenen Nationen eine so große Verschiedenheit hinsichtlich des Inhalts dieses Sollens, daß sich daraus unmöglich allgemeingültige Bestimmungen entnehmen lassen. Und woher das Gewissen selbst? Woher jenes Gefühl des Sollens überhaupt? — Die realistische Moralphilosophie kann nur antworten: in jedem menschlichen Subjekte erscheint die allgemeine Natur und Bestimmung des menschlichen Wesens nur individualisirt. Jeder Willensakt aber, jede Handlung, will nur das äußere reelle Seyn in Einklang setzen mit dem Wesen des handelnden Subjekts, mit seinen Bedürfnissen, Trieben, Neigungen, wie mit seinen Meinungen und Ueberzeugungen. Dieser Einklang ist selbst ein Bedürfniß, eine Forderung der menschlichen Natur. Ist also das Wesen jedes einzelnen Subjekts nur das invidualisirte *allgemeine* Wesen der Menschheit, so wird in allen Fällen, wo dieß Allgemeine mit der Individualität und deren Neigungen (d. h. mit der von diesen Neigungen bestimmten subjektiven Denkwillkühr) in Conflikt geräth, jenes Allgemeine ebenfalls seine *Befriedigung* verlangen, d. h. es wird neben den individuellen Neigungen, Wünschen ɪc., im Bewußtseyn auch der Trieb, das Bedürfniß, die Forderung sich kund geben, dem *allgemeinen* Wesen der Menschheit gemäß zu handeln. Und diese *Forderung*, die überall erst in und mit jenem Conflikte zum Bewußtseyn kommt, ist die Stimme des Gewissens, die stets gebietend oder verbietend, d. h. fordernd und damit als Ausdruck eines *Sollens*, einer (moralischen) Pflicht, sich kund giebt. Da aber, wenn die Forderungen, die an jedes Subjekt das in ihm selbst allgemeine Menschliche stellt, zum *Bewußtseyn* kommen sollen, nothwendig die unterscheidende Denkthätigkeit thätig seyn muß, so ist die Denkwillkühr, wie überall so auch von dem Bewußtseyn der Forderungen des Gewissens nicht ausgeschlossen; und daraus erklärt es sich, warum der Inhalt dieser Forderungen nicht bei allen Menschen derselbe ist.

So befriedigend diese Antwort das Daseyn des Gewissens

erklärt und den Begriff desselben feststellt, so unbefriedigend lautet sie in Betreff des Inhalts des Sittengesetzes: sie gesteht selbst ein, daß dieser Inhalt nicht aus den Forderungen des Gewissens als Thatsachen des Bewußtseyns gewonnen und festgestellt werden kann, es sey denn, daß die Einmischungen der Denkwillkühr mit voller Sicherheit von dem Inhalte des Gewissens sich ausscheiden ließen. Dieß aber ist der realistischen Moralphilosophie unmöglich. Denn hinsichtlich der Thatsachen des Bewußtseyns ist nicht derselbe Grad relativer Gewißheit zu erreichen wie bei den Thatsachen der äußeren sinnlichen Wahrnehmung, weil, wenn jene differiren, wiederholte Beobachtung desselben Objekts durch verschiedene beobachtende Subjekte unmöglich ist, indem ja jeder Einzelne immer nur die Thatsachen seines, nicht aber eines andern Bewußtseyns zu beobachten und durch wiederholte Beobachtung zu berichtigen im Stande ist.

Um nun zu dem allgemeingültigen Inhalte des Sittengesetzes, — das sich allerdings im Gewissen ausdrückt, aber auf subjektive mannichfaltige Weise und mit einem subjektiv mannichfaltigen, von der Denkwillkühr getrübten Inhalte, — zu gelangen, kann sonach der Realismus nicht bei dem Gewissen und den Thatsachen des Bewußtseyns stehen bleiben. Es bleibt ihm vielmehr nichts andres übrig, als den Boden der bloß empirischen Forschung zu verlassen, und aus den allgemeinsten, unbestreitbaren, denknothwendigen Bestimmungen des menschlichen Wesens und der Natur, — Bestimmungen, die sich ihm ohnehin in der Naturphilosophie und Psychologie bereits ergeben haben, — dasjenige zu folgern, was das Allgemein-Menschliche in jedem Subjekte hinsichtlich seines praktischen Verhaltens zu allen übrigen fordert, d. h. was die reine, von der Denkwillkühr ungestörte Stimme des Gewissens aussagt.

Diese allgemeinen Bestimmungen sind: 1) der Mensch ist ein (wenn auch nur bedingter Weise) denkendes, selbstbewußtes, und mithin sich selbst bestimmendes Wesen, Ich; 2) jeder einzelne Mensch kann nur in der Gemeinschaft mit andern (durch Ernährung und Pflege von Seiten der Eltern rc.) existiren und subsistiren, wird nur in dieser Gemeinschaft zum Menschen, und hat mithin dieselbe zur Bedingung und Voraussetzung seiner Menschlichkeit. Aus der ersten dieser Bestimmungen läßt sich ohne Mühe der Begriff des (juristischen) Rechts mit der ihm

correspondirenden Zwangspflicht in allen seinen wesentlichen Momenten, als Eigenthumsrecht, Vertragsrecht, Personenrecht, ableiten, wie wir an einem andern Orte bereits darzuthun versucht haben. (S. die Abhandlung über den Begriff der politischen Freiheit in Fichtes Zeits. für Phil. und specul. Theol. B. X. 1843. S. 7 ff. 189 ff., auf welche wir hier verweisen müssen, da alle näheren Ausführungen nicht in die Fundamental-Philosophie, sondern in die einzelnen Disciplinen des Systemes gehören). Die zweite jener Bestimmungen dagegen bildet die Basis der realistischen Moral-Philosophie. Denn die allgemein menschliche, objektive, naturnothwendige Bestimmung der Gemeinschaft, des äußern und innern Zusammenlebens der Menschen unter einander, ist, subjektiv gesetzt, die Liebe der einzelnen Subjekte zu einander, d. h. die Liebe ist der subjektive, individualisirte Ausdruck eines allgemeinen Begriffsmomentes des menschlichen Wesens überhaupt. Mithin wird sie auch im Gewissen sich äußern als eine Forderung an das sich selbst bestimmende Ich, ihr gemäß zu handeln. Und ist sie die subjektiv gesetzte, das innerste Selbst umfassende Gemeinschaft der Menschen, so existirt vor ihr kein Unterschied der Individualität, sondern letztere erscheint nur als das zufällige Accidens oder die Modification an der Gemeinschaft (Allgemeinheit) des Wesens, in welcher die Liebenden mit einander verbunden sind. Ihre Forderung wird daher seyn: handle nicht deiner Individualität gemäß, sondern gemäß der Gemeinschaft des Wesens, die dich mit den Menschen verbindet. Dieß ist der Sinn des Gebotes: liebe deinen Nächsten wie dich selbst, sofern es ein praktisches, ein sittliches Gebot seyn soll. Daraus ergiebt sich, daß die Liebe und damit die Sittlichkeit ihrem Wesen nach sich über die bloße Rechtssphäre erhebt. Denn das Recht beruht gerade auf dem Begriffe der Ichheit, der Individualität. Unter den Liebenden giebt es keinen Unterschied der (juristischen) Rechte und Pflichten: mein Recht ist zugleich dein Recht, und deine Pflicht meine Pflicht, mithin überhaupt kein Recht und keine Pflicht unter uns. Das Sittengesetz fordert mithin, nicht bloß nach meinen Rechten und Pflichten im Unterschiede von den Pflichten und Rechten der Andern zu handeln, sondern überall meine Rechte uud die Pflichten der Andern wie meine Pflichten und die Rechte der Andern als identisch, als Ein untheilbares Ganzes zu betrachten, und allein

dieser Identität gemäß zu handeln. Nach den verschiedenen Gebieten des Rechts gliedert sich mithin auch die Sittlichkeit in verschiedene Gebote, indem sie überall die Trennung zwischen dem Recht und der ihm entsprechenden Pflicht, die juristisch an verschiedene Personen vertheilt erscheinen, und damit den Conflikt entgegenstehender Rechte zur Identität als der Norm des sittlichen Handelns aufhebt; und es giebt demgemäß nicht nur ein Recht in Beziehung auf Eigenthums-, Vertrags- und persönliche Verhältnisse, sondern für alle diese Verhältnisse auch eine Sittlichkeit und eine sittliche Behandlung derselben. (Z. B. Ich habe eine fällige Forderung an einen Andern; er kann nicht zahlen, ohne sich zu Grunde zu richten; so ist es freilich mein juristisches Recht, ihn zu Grunde zu richten; aber mein Schuldner hat zugleich ein Recht und eine Pflicht, Eigenthum, Mittel zu seiner Subsistenz zu besitzen; es entsteht mithin ein Conflikt der Rechte, und meine sittliche Pflicht ist es daher, mein Recht und die Verpflichtung meines Schuldners nicht in ihrer juristischen Trennung zu belassen, sondern mich an die Stelle meines Schuldners setzend, beide Seiten in ihrer Einheit und diese als Norm meines Handels zu fassen, d. h. den Conflikt zu lösen, mein Recht, mein Interesse gleichsam mit meinem Schuldner zu theilen, und also, wenn ich es kann, wenn ich mich selbst nicht dadurch zu Grunde richte, mein Recht ganz aufzugeben, oder theilweise Zahlung anzuuehmen, oder zu warten, bis die Zahlung ohne den Ruin des Schuldners erfolgen kann). Auf diese Weise, an den Entwickelungsgang der Rechtsphilosophie sich anschließend, gewinnt die Moralphilosophie von ihrem allgemeinen Principe aus einen concreten, in sich gegliederten Inhalt, welcher von den niedrigen zu den höheren Pflichten in ähnlicher Art fortschreitet, wie die Rechtsphilosophie von dem niedrigsten Rechte des Eigenthums durch das Vertrags- und Personenrecht hindurch zu dem höchsten Rechte, dem Staatsrechte, aufsteigt.

Ist es nämlich das allgemeiue Sittengesetz: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so folgt, daß wo mein Nächster nicht ein Einzelner, sondern eine Mehrheit von Personen (eine Familie, Corporation, Commune, Staat, Kirche) ist, ich diese Mehrheit mehr lieben muß als mich selbst. Während ich also mit dem Einzelnen dem Sittengesetze gemäß mein Recht nur zu theilen habe, indem ich ihn mir und mich ihm völlig gleich setze, habe

ich einer Mehrheit von Personen gegenüber im Falle eines Conflikies mein Recht aufzuopfern, und sollte es selbst das Recht meines Lebens seyn. Nur versteht es sich von selbst, daß, da es sich um Rechte und Pflichten handelt, jene Mehrheit nicht ein zufällig oder willkührlich entstandenes Zusammen von Einzelnen, — die dann immer nur als Einzelne zählen, — sondern eine rechtlich bestehende Gemeinschaft seyn muß, d. h. eine Gemeinschaft, die zugleich Bedingung und Voraussetzung meiner eignen menschlichen, rechtlichen und sittlichen Subsistenz ist. Solcher rechtlicher Gemeinschaften giebt es, wie die Rechtsphilosophie zu zeigen hat (Vgl. die angef. Abhandl.), mehrere, die wie concentrische Kreise um Einen Mittelpunkt sich bewegen, indem die kleineren in ihrer rechtlichen Subsistenz durch die größeren bedingt sind. So ist die Familie durch das Zusammenleben mehrerer Familien in Einer Gemeinde, die Gemeinde durch das Zusammenleben mehrerer Gemeinden in Einem Staate, der Staat durch seine Gemeinschaft mit andern Staaten derselben Nation, die Nation durch ihr Zusammenleben mit andern Nationen als Glied der ganzen Menschheit vielfältig bedingt und bestimmt. Der Einzelne hat mithin sein Recht seiner Familie, die Familie ihr Recht der Gemeinde, die Gemeinde das ihrige dem Staate rc. unterzuordnen, und es versteht sich von selbst, daß im Fall eines Confliktes der Einzelne dem Gemeindewesen mehr als der Familie, und dem Staate mehr als der Gemeinde sittlich verpflichtet ist.

Was ist aber der Zweck, das Ziel des sittlichen Handelns? Was ist der Zweck jener Unterordnung des Einzelnen und der besondern rechtlichen Gemeinschaften unter das höhere Ganze? Offenbar die Rechtlichkeit und Sittlichkeit dieses Ganzen selbst, auf daß es eine Gemeinschaft aller seiner Glieder in der Liebe werde, und Jeder sich im Ganzen und das Ganze in sich wiederfinde. D. h. die Sittlichkeit kann keinen Zweck außer ihr haben, sondern nur sich selber Zweck seyn. Denn es giebt nichts außer ihr, das nicht durch sie bedingt, von ihr abhängig wäre, indem nicht nur das s. g. Wohl und alle Bildung, möge man darunter begreifen, was man wolle, sondern schon die bloße menschliche Existenz und Subsistenz von der rechtlichen und sittlichen Gemeinschaft der Menschen unter einander abhängig ist. Das Gute ist mithin nur um des Guten willen, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu

thun: das höchste Gut und das pflichtgemäße Handeln, die s. g. Glückseligkeit und die Verwirklichung der sittlichen Idee, d. i. eben jener sittlichen Gemeinschaft der Menschen, fallen in Eins zusammen.

Indem nun aber jedes Glied der Menschheit sittlich verpflichtet ist, seine Rechte dem Besten der sittlichen Gemeinschaft aller unterzuordnen, so ist eben damit ausgesprochen, daß diese sittliche Gemeinschaft nicht von Anfang an vorhanden ist, sondern erst realisirt werden soll: der Mensch wird nicht als sittlich geboren, sondern er kann es nur werden in und mit der sittlichen Gemeinschaft aller andern. Die Realisirung dieser sittlichen Gemeinschaft ist mithin der Zweck des Lebens der Menschheit; und sofern dieser Zweck in ihrem Wesen und Leben immanent und demselben so wesentlich ist, daß er ihr Wesen und ihren Begriff selbst ausmacht, — denn der Mensch wird und ist nur Mensch in der Realisirung dieses Zwecks, — so fällt dessen Realisirung und das Leben der Menschheit in Eins zusammen. Damit aber ist der Begriff der Menschheit als Endursache, als Idee gesetzt. Die realistische Moralphilosophie führt mithin zu demselben Resultate wie die Naturphilosophie: die Menschheit ist nur als Idee zu begreifen, mithin Gedanke des absoluten Denkens, von diesem als ein von ihm unterschiedenes Wesen gesetzt.

Aber damit tritt dann mit verdoppelter Wichtigkeit die ursprüngliche Frage wieder hervor: wie kann die Menschheit Idee, wie kann die Realisirung der sittlichen Gemeinschaft ihr Zweck und ihr Leben seyn, und doch dem einzelnen Subjekte Willensfreiheit, Selbstbestimmung zum Guten oder Bösen, zum Rechte oder Unrechte zukommen? Wie kann diese Freiheit mit der göttlichen Idee, die als solche die absolute Nothwendigkeit ihrer Realisirung nothwendig in sich trägt, wie kann sie auch nur mit der in der Natur waltenden Nothwendigkeit bestehen, ohne daß beide Seite auseinanderfallen, und im vernichtenden Widerspruche sich selbst aufheben?

Die Basis zur Beantwortung dieser Fragen ist der Begriff der menschlichen Willensfreiheit selbst. Diese ist nämlich keineswegs eine absolute. Kann vielmehr das menschliche Denken nur zu Gedanken kommen durch Mitwirkung des reellen Seyns, und sind diese gegebenen Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe, der unentbehrliche Stoff, aus welchem allein die Denkwillkühr

ihre Gebilde formiren und ohne welchen sie gar nicht thätig seyn kann, so ist auch die Willensfreiheit jedes Subjekts, sofern sie in ihrem letzten Grunde nur in der Selbstbestimmung zum nothwendigen oder willkührlichen Denken besteht, nothwendig beschränkt. Denn wenn sie auch für das willkührliche Denken und für ein Handeln ihm gemäß sich entscheidet, so ist doch dieß willkührliche Denken selbst beschränkt auf den Kreis von Vorstellungen, welche die Außenwelt dem einzelnen Subjekte darbietet: nur aus diesem Kreise kann der willkührliche Gedanke, der durch die Handlung realisirt werden soll, entnommen oder gebildet werden. Aber nicht nur der Gedanke, sondern noch mehr die Handlung ist an eben diesen Kreis der s. g. Außenwelt gebunden, welcher jedes einzelne Subjekt umgiebt: kein Mensch kann handeln, ohne sich des reellen Seyns als Stoffs und Mittels zu bedienen: so wenig er den Gedanken schöpferisch aus sich selbst zu produciren vermag, eben so wenig vermag er schöpferisch zu handeln. Dieser Kreis, wenn auch für den Einen weiter gezogen als für den Andern, ist nothwendig immer ein beschränkter, indem er sich nach dem nothwendig beschränkten Maße der geistigen und physischen Kraft des Einzelnen richtet. Mithin läßt sich nicht jeder beliebige Willensentschluß fassen, nicht jede beliebige Handlung ausführen. Die Freiheit des Handelns wie des Willens ist eine subjektiv beschränkte: der Mensch vermag wegen der Beschränktheit seiner eignen Natur nur unter einer beschränkten Anzahl von Handlungen (Willensentschlüssen) zu wählen, und nur eine beschränkte Anzahl von Handlungen auszuführen. Aber auch in objektiver Beziehung ist sie beschränkt. Denn wie der Mensch selbst nur ein einzelnes bestimmtes Wesen ist, so vermag er auch nur auf das Einzelne zu handeln, nur des Einzelnen als Stoffes seiner Thätigkeit sich zu bemächtigen. Auf das Allgemeine, auf die Begriffe und Gesetze der Natur vermag er keinen Einfluß auszuüben. Wenn er daher auch das Einzelne willkührlich zerstört oder verändert, so trifft er damit gar nicht die in der Natur waltende Nothwendigkeit, sondern das relativ Freie in der Natur. Das relativ Freie in der Natur ist eben das Einzelne, Individuelle, und so gewiß die Natur von der immanenten Nothwendigkeit des Begriffs, des Gesetzes, der Idee regiert wird, so gewiß giebt es in ihr auch eine relative Freiheit neben dieser Nothwendigkeit. Denn die Naturnothwendigkeit ist,

wie gezeigt, selbst keine absolute, sondern nur eine relative: das Allgemeine, der Begriff als die gesetzmäßig wirkende, das unter ihm befaßte Einzelne bestimmende und bildende Endursache setzt nothwendig das Einzelne als Einzelnes, d. h. als ein vom Allgemeinen, vom Begriffe und seiner Nothwendigkeit relativ Unterschiedenes. Das von der Nothwendigkeit relativ Verschiedene ist aber das relativ Freie. Mithin ist jedes einzelne Naturwesen, so weit es Individuum ist, insoweit auch ein relativ Freies.

Damit ist die eine Seite des obigen Problems gelöst. Die menschliche Willensfreiheit steht nicht in Widerspruch mit der in der Natur waltenden Nothwendigkeit, weil sie zufolge ihrer Beschränktheit das Ganze der Natur gar nicht zu umfassen, das Gebiet der Naturnothwendigkeit gar nicht zu erreichen, an die Gesetze der Natur nicht heranzukommen vermag. Die Schwierigkeit, das Problem nach dieser Seite hin zu lösen, beruhte nur auf der irrigen Voraussetzung, daß in der Natur eine absolute Nothwendigkeit alle Einzelwesen schlechthin bestimme und beherrsche. Unter dieser Voraussetzung war es freilich widersprechend und unbegreiflich, wie dem Menschen, der doch von Seiten seiner Leiblichkeit und Sinnlichkeit und somit auch hinsichtlich seines Denkens und seiner Gedanken mit der Natur verbunden, von ihr abhängig, selbst nur ein leibliches, natürliches Einzelwesen ist, Willensfreiheit, Selbstbestimmung und damit die Möglichkeit eines Wollens und Handelns gegen die allwaltende Naturnothwendigkeit zustehen sollte. Dieser Widerspruch fällt weg, wenn jedes Einzelwesen in der Natur nach dem Maße seiner Individualität (Lebendigkeit — vgl. oben S. 264.) relativ frei ist. Denn ist jedes Einzelwesen nicht absolut von seinem Gattungsbegriffe (dem Allgemeinen, Gesetzlichen, Nothwendigen) bestimmt, sondern bleibt trotz der höheren Macht des Gattungsbegriffs, von der sich keines emancipiren kann, doch der Individualität eines jeden ein größerer oder geringerer Spielraum zu einer Entwickelung und Thätigkeit, die freilich seinem Gattungsbegriffe nicht zuwider, wohl aber außer und neben demselben her laufen kann; so giebt es in der Natur selbst eine Sphäre relativ freier Causalität, die unter dem Namen des Zufalls auch längst bekannt und anerkannt ist, und die allerdings äußerlich, in ihren einzelnen Manifestationen wie ein Spiel des Zufalls, d. h. wie ein blindes, vernunftloses Geschehen oder Zusam-

mentreffen von Ereignissen erscheint, in Wahrheit aber in dem schlechthin nothwendigen Begriffe der Individualität ihre volle Vernünftigkeit und Nothwendigkeit in sich trägt. Danach ist nothwendig überall, wo eine causale Thätigkeit in die Sphäre der Individualität fällt, oder wo eine Wirkung von demjenigen ausgeht, wodurch das Individuum Individuum ist im Unterschiede von seinem Gattungsbegriffe, eine relativ freie Ursache vorhanden. Dann aber ist es auch kein Widerspruch, daß im individuellsten Einzelwesen, im geistigen Wesen des Menschen, in welchem die natürliche Thätigkeit zur geistigen Selbstthätigkeit übergeht (vgl. S. 265 f.), die Macht der Individualität der des Gattungsbegriffs gleichsam das Gleichgewicht hält, so daß das einzelne Subjekt auch wider seinen Gattungsbegriff, wider seine allgemeine, objektive Bestimmung, d. h. zum Bösen, sich entscheiden kann.

Aber, wendet man ein, diese Selbstbestimmung ist nothwendig nur eine scheinbare: die Entscheidung für das Eine oder Andere muß nothwendig ein Motiv, einen Grund haben, sonst würde sie die Kette der Gründe und Folgen, der Ursachen und Wirkungen, welche die ganze Natur umschlingt, durchbrechen; hat sie aber einen Grund, so ist sie eben damit bestimmt, nothwendig, mithin nicht frei. Allein auch dieser Einwand ist beseitigt. Denn giebt es in der Natur keine allwaltende, absolute Nothwendigkeit des Begriffs, so giebt es auch keinen absoluten, Alles bindenden Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen: dieser Zusammenhang wird nothwendig überall durchbrochen durch jene relative Freiheit der Einzelwesen als solcher. Daß z. B. dieses Pferd von jenem sich unterscheidet, jenes halsstarrig und bösartig, dieses sanft und gutmüthig erscheint, ist freilich insofern nothwendig, als sonst beide nicht Einzelwesen derselben Gattung seyn könnten. Aber zufolge dieser Nothwendigkeit ist jedes zugleich unterschieden von seinem Gattungsbegriffe wie von der Nothwendigkeit, mit der dieser waltet; jedes hat damit eine Sphäre relativer Freiheit, und wenn daher jenes seinen Reiter abwirft oder einen Menschen todtschlägt, und dadurch vielleicht der Anfang einer ganzen Kette von Folgen und Wirkungen wird, so ist das keine Naturnothwendigkeit, weil es nicht zum Begriffe des Pferdes gehört, Menschen todt zu schlagen, sondern es ist ein Eingreifen der Sphäre der relativen Freiheit der Einzelwesen

in die Sphäre der relativen Nothwendigkeit des Allgemeinen. Nur die gegenseitige Relativität beider Sphären, d. h. ihr Zusammenwirken, ihre Wechselwirkung, schmiedet jene Kette von Ursachen und Wirkungen, die das Ganze umschlingt und zusammenhält, in der aber stets jedes Glied ein Produkt beider Faktoren ist. In der Naturgeschichte überwiegt dabei allerdings die Macht des einen Faktors, des Allgemeinen oder des Gattungsbegriffs; in der Geschichte des Menschen dagegen stehen beide Faktoren im Gleichgewicht, und eben dieses Gleichgewicht ist die über die Natur hinausragende Spitze, auf welcher die menschliche Willensfreiheit ihren Standort hat. Behauptet man aber, daß schlechthin jede That nothwendig ihr Motiv oder ihre Ursache, d. h. ihren Grund in einem Andern, als dem handelnden Subjekte habe, oder doch nicht allein in letzterem haben könne, so heißt dieß eben nur, alle Selbstbestimmung schlechthin leugnen. Und es kommt mithin darauf an, welche Gründe man dazu habe. Denknothwendig ist es nicht: denn es ist kein Widerspruch, daß eine Handlung in der Selbstbestimmung des handelnden Subjekts, d. h. in der Entscheidung desselben für das Eine oder Andere von zwei relativ unterschiedenen, in seinem Wesen sich begegnenden Elementen (Trieben — Motiven), ihren Grund habe: es ist im Gegentheil oben bereits als denknothwendig dargethan, daß, wenn es überhaupt eine Denknothwendigkeit im und für den Menschen geben solle, ihm nothwendig auch die Denkwillkühr (Spontaneität) und damit Selbstbestimmung zukommen müsse. Der Erfahrung widerspricht es ebenfalls nicht; im Gegentheil, wir sehen täglich Ereignisse geschehen, die offenbar nur aus jener Sphäre der relativen Freiheit der Individuen hervorgehen, und wir haben das bestimmteste Bewußtseyn, daß wir diese oder jene Handlung eben so wohl thun als unterlassen können, daß wir selbst also die entscheidende Macht über unser wollendes Selbst sind. Ja diese relative Freiheit ist begrifflich so nothwendig, als der Begriff der Individualität im Unterschiede vom Gattungsbegriff und der Gattungsbegriff im Unterschiede von der Individualität.

Aber, erwidert man, dem Begriffe Gottes, des absoluten Geistes und seines allmächtigen, allwaltenden Willens, der nothwendig realisirt, was er will, widerspricht doch jedenfalls jene Willensfreiheit des Menschen, kraft deren er auch gegen sein

eignes wahres, objektives, allgemeines Wesen und somit gegen die göttliche Idee sich soll bestimmen, also auch der Realisirung derselben entgegentreten können, — d. h. der ganze Einwand reducirt sich auf die Entscheidung der ersten der oben aufgestellten Fragen. Und allerdings, wenn die menschliche Selbstbestimmung eine absolute und der Unterschied zwischen dem menschlich Guten und Bösen ein absoluter wäre, so wäre ein wirklicher Widerspruch gegeben, d. h. beide Seiten zusammen zu denken schlechthin unmöglich. Allein die menschliche Selbstbestimmung ist nicht nur in Beziehung auf den Kreis der ihr möglichen Willensakte und Handlungen eine subjektiv und objektiv beschränkte, sondern auch an sich selbst nur die Selbstbestimmung eines bedingten Ichs, eines bedingten, nur relativ geistigen Wesens, mithin selbst nothwendig eine bedingte, relative. Das einzelne Subjekt kann nämlich zwar wider seine allgemeine menschliche Wesenheit sich bestimmen, weil es in seiner Subjektivität die concrete Einheit der sich gegenseitig bedingenden Individualität und allgemeinen Wesenheit ist; aber eben weil die Subjektivität nur diese Einheit ist, ist sie selbst nur eine relative, bedingte, und zwar gerade durch die allgemein menschliche Wesenheit bedingt; mithin kann auch der Widerspruch der subjektiven Selbstbestimmung gegen letztere kein absoluter, sondern nur ein relativer, und also überhaupt kein Widerspruch, sondern nur eine Differenz seyn, durch welche die relative Identität nicht aufgehoben ist. Mit andern Worten: die Selbstbestimmung des Menschen zum Bösen kann die menschliche Natur nicht in ihr gerades Gegentheil verkehren, kann den Gattungsbegriff, die allgemein menschliche Wesenheit nicht vernichten: — denn damit wäre die Individualität absolut gesetzt, während sie doch sogar in der Selbstbestimmung zum Bösen und damit als böse immer nothwendig durch den Gattungsbegriff oder die allgemein menschliche Wesenheit bedingt ist, — sondern sie kann das allgemein menschliche Wesen (die Substanz) nur modificiren. Denn die Individualität ist selbst nur der Modus, die substanzielle Form, in der die allgemein menschliche Wesenheit, der Gattungsbegriff als Idee, sich realisirt. Die Modification aber läßt sich wieder aufheben, sie kann von der Substanz (also von der ganzen Menschheit, nicht aber vom einzelnen Individuum) wieder zurückgenommen, zum bloßen unselbstständigen, für sich wirkungslosen Mo-

mente herabgesetzt werden. Mithin bildet auch die Selbstbestimmung des Menschen zum Bösen keinen vernichtenden Widerspruch gegen die göttliche Idee; sie kann die Realisirung der letzteren nicht verhindern, sondern nur den Modus, die Form derselben verändern. (Während sie nämlich ohne das Böse in und von jedem einzelnen Subjekte im sittlichen Zusammenwirken mit allen übrigen realisirt worden seyn würde, so kann sie jetzt nur von der ganzen Menschheit durch Ueberwindung des Bösen realisirt werden.)

Ist es so, so kann auch das menschlich Gute vom Bösen nicht durch einen absoluten Unterschied getrennt seyn. Das Gute ist die Selbstbestimmung gemäß der objektiven, allgemein-menschlichen Wesenheit, also gemäß der göttlichen Idee, oder was dasselbe ist, gemäß der Gemeinschaft des Wesens, in der alle einzelnen Subjekte mit einander Eins sind, und die, subjektiv gesetzt, die Liebe ist; das Böse ist die Selbstbestimmung gegen diese Gemeinschaft, gegen die göttliche Idee, gegen die allgemein-menschliche Wesenheit, und also gemäß der Individualität des Einzelnen in deren Gegensatze gegen das Allgemeine. Aber dieser Gegensatz ist kein absoluter. Die allgemein-menschliche Wesenheit ist es selbst, die (als Idee) sich individualisirt, und die Individualität ist nur die Form, in welcher der Gattungsbegriff sich realisirt. Beide stehen in steter immanenter Beziehung zu einander, beide bedingen sich gegenseitig. Sind sie sonach eben so sehr relativ identisch als relativ unterschieden, so kann auch die Selbstbestimmung gemäß der Individualität wider die allgemeine Wesenheit nicht im absoluten Gegensatze (im vernichtenden Widerspruche) stehen gegen die Selbstbestimmung gemäß der allgemeinen Wesenheit, d. h. das Böse kann nicht dem Guten absolut widersprechen, womit es dasselbe vernichten würde. Es giebt mithin kein absolut Böses innerhalb der allgemeinen Relativität des weltlichen, menschlichen Daseyns. Dann aber auch kein absolut Gutes: dieses ist vielmehr eben so unmöglich, eine eben so willkührliche, leere Abstraktion als jenes. Denn die Individualität kann sich selbst eben so wenig vernichten oder von der allgemeinen Wesenheit vernichtet werden, als sie letztere zu vernichten vermag: das Ich kann wohl alle seine ihm als Individuum zustehenden Rechte, selbst das Recht seines irdischen Daseyns, zum Besten der sittlichen Gemeinschaft der Menschen auf-

geben; aber seine Individualität als solche und damit sich selbst kann es nicht aufgeben, wenn es auch wollte: denn die Individualität ist die schlechthin nothwendige Form, in welcher die allgemein-menschliche Wesenheit wirklich ist. Im sittlich Guten, in der Realisirung der sittlichen Idee, d. i. der sittlichen Gemeinschaft aller Menschen, gelangt daher auch die Individualität eines Jeden zu ihrem Rechte und zu ihrer Befriedigung: sie muß dazu gelangen, sonst würde das Gute selbst nicht gut seyn. Dann aber ist nothwendig auch die Selbstbestimmung des Subjekts zum Guten implicite mit gerichtet auf diese Befriedigung seiner Individualität. Sie will freilich zunächst und principaliter nur das Gute um des Guten willen und nur darum ist sie sittlich; aber implicite und secundär (und darum oft unbewußt) will sie nothwendig zugleich die Befriedigung der eignen Individualität, weil diese die nothwendige Consequenz der Realisirung des Guten ist, und das Gute selbst nur als sittliche Idee und somit in der Form der Individualität als eine Gemeinschaft sittlicher Individuen, realisirt werden kann. Mithin trägt die Selbstbestimmung zum Guten, die subjektive Sittlichkeit, immer das Böse, aber als untergeordnetes, überwundenes Moment an sich selbst. Umgekehrt ist das Böse immer nur am Guten, wie der Irrthum nur an der Wahrheit. Denn rein für sich, als absolute Individualität, kann es innerhalb der Relativität des weltlichen Daseyns unmöglich zur Existenz kommen. Selbst auf der höchsten Stufe der Unsittlichkeit und Entsittlichung kann der Mensch nicht bloß seine Individualität geltend machen und geltend machen wollen: er kann nicht nur nicht absoluter Egoist seyn, sondern auch nicht einmal seyn wollen. Denn einerseits ist diese Individualität so bedingt durch das Allgemeine, die Natur und die Menschheit, daß sie, indem sie sich will, immer nothwendig das Allgemeine mit will; andrerseits ist die absolute Individualität eine reine contradictio in adjecto, mithin undenkbar, also auch unmöglich Princip der Selbstbestimmung. Und nur wenn sie sowohl subjektives, bewußtes, als objektives, an sich seyendes Princip der Selbstbestimmung des Subjekts wäre, wäre letzteres absolut böse.

Sonach giebt es aber auch keine absolut böse Handlung: jede Handlung muß vielmehr, objektiv gefaßt, noch eine Beziehung zum Guten, eine Seite, von welcher sie gut ist, mithin

relativ ein Moment des Guten an sich tragen. Dann aber trägt sie eben durch dieses Moment nothwendig auch zur Realisirung der sittlichen Idee das Ihrige bei. (Dieß ist der Sinn des Satzes: alles Böse muß endlich doch zum Guten gereichen, muß dem Willen Gottes dienen rc. Dieß kann nur von einem relativ Bösen gelten. Denn das absolut Böse, die reine Negation des Guten, kann weder Stoff noch Mittel zum Guten seyn, weil es von letzterem schlechthin geschieden wäre oder im Zusammentreffen das Gute vernichten würde.) Die menschliche Willensfreiheit auch als Selbstbestimmung zum Bösen kann mithin die Realisirung der sittlichen Idee, oder was dasselbe ist, der göttlichen Idee der Menschheit, nicht hindern: die Menschheit als Menschheit muß, wenn auch noch so langsam und in noch so weiten Umwegen, nothwendig ihr Ziel erreichen, sobald jede böse Handlung, objektiv gefaßt, ein, wenn auch noch so kleiner Schritt der Annäherung zum Ziele ist. Allein weil die böse Handlung nur, objektiv gefaßt, ein Moment des Guten enthält, subjektiv dagegen (als die Absicht des Thäters, nur seine Individualität im Gegensatze gegen die allgemein-menschliche Wesenheit, gegen die sittliche Idee zu befriedigen) böse ist und bleibt, so würde die Erreichung des Ziels auf diesem Wege auch nur eine objektive seyn, ohne den Willen der handelnden Subjekte zu Stande kommen, — d. h. die Realisirung der Idee würde keine sittliche That der Menschheit seyn. Das aber muß sie seyn, eben weil der Mensch ein geistiges, selbstbewußtes und mithin sich selbst bestimmendes, moralisches Wesen ist, und die objektive Seite der Sittlichkeit ohne die subjektive gar nicht Sittlichkeit ist. Die subjektive Seite muß mithin hinzutreten. Diese kann aber nicht von einzelnen Individuen supplirt werden: denn der Selbstbestimmung Einzelner zum Guten steht die Selbstbestimmung Anderer zum Bösen gegenüber. Vielmehr soll und kann nicht bloß in einzelnen Individuen, sondern nur in der ganzen Menschheit die sittliche Idee wirklich werden. Die ganze Menschheit als Menschheit muß mithin durch ihre Selbstbestimmung das Böse überwinden, sie muß die objektiv nothwendige Erreichung des Ziels selbst wollen. Allein die Menschheit als solche kann nicht sittlich handeln, kann nicht sich selbst bestimmen, weil sie kein Selbst, kein Ich ist. Es muß mithin ein Subjekt eintreten, das nicht bloßes Individuum, sondern in seiner vollendet menschlichen

Persönlichkeit die Personification der ganzen Menschheit, die Incarnation der göttlichen Idee ist. Dieses muß statt ihrer, aber zugleich als sie selbst, weil sie selbst in sich tragend, jenen Willensakt durch freie Selbstbestimmung vollziehen und damit das Böse überwinden. (Dieß ist, wie Jeder sieht, der Sinn der christlichen Idee von der stellvertretenden Gerechtigkeit Christi in menschlich-sittlicher Beziehung, d. h. betrachtet aus dem Gesichtspunkte der realistischen Sittlichkeit, wie sie aus dem realistischen Begriffe des menschlichen Wesens überhaupt sich ergiebt. Will der Realismus die menschliche Willensfreiheit behaupten, will er das Böse in seinem qualitativen Gegensatze gegen das Gute nicht leugnen, will er die Sittlichkeit, — die, realisirt, nur die That der ganzen Menschheit seyn kann, — stehen lassen und sie nicht bloß zu einem ohnmächtigen Sollen, das nie wirklich wird, herabsetzen, so muß er selbst die obigen Consequenzen ziehen.)

Die Willensfreiheit widerspricht mithin nicht dem Begriffe des Menschen als Idee des absoluten Denkens; sie widerspricht ihm so wenig, daß wir im Gegentheil behaupten müssen: Willensfreiheit, und damit Recht, Moralität, Sittlichkeit, ist nur möglich (denkbar), wenn und sofern die Menschheit Idee ist. Denn nur wenn der Begriff des menschlichen Wesens Endursache ist, Thätigkeit, die einen immanenten Zweck hat, also ein Seyn, das nicht unmittelbar ist, sondern wird, sich entwickelt, seinen Zweck und damit seinen Begriff erst zu realisiren hat, — nur unter dieser Voraussetzung kann von einer Bestimmung der Menschheit und damit der einzelnen Subjekte die Rede seyn. Diese Bestimmung, dieß Allgemeine, das erst seyn soll, ist das an sich Gute, das mit der Verwirklichung des Gattungsbegriffs, d. h. mit der Entfaltung desselben in die mannichfaltigen Individuen, durch letztere realisirt werden soll; es ist das Gute als Idee in seiner bloßen Objektivität, in der es mit dem Begriffe des Wohls oder der Glückseligkeit und damit des Schönen in Eins zusammenfällt. (Denn das Schöne ist eben das Seynsollende, das Ideal, die zu realisirende göttliche Idee, also das seynsollende Gute und Wahre, in adäquater Erscheinung zu gegenständlicher Anschauung gebracht, also in seiner Objektivität gefaßt, in der es mit dem wahren, die Befriedigung der Sinnlichkeit und die erlaubten sinnlichen Genüsse keineswegs ausschließenden Wohle Eins ist, und daher auch Wohlgefallen, Befrie-

digung, Erhebung des Geistes über die der Idee noch unadäquate Wirklichkeit hervorrufen muß. Auch die Schönheit und der Begriff des Schönen ist mithin nur möglich, wenn die Menschheit göttliche Idee ist). Nur wenn so das Gute als Idee, als Bestimmung des Menschen, als das seynsollende Allgemeine mit der immanenten Forderung, realisirt zu werden, d. h. nur wenn das Gute als Sittengesetz, der Individualität und ihrem Anspruche auf Befriedigung gegenübertritt, ist Sittlichkeit möglich: nur unter dieser Voraussetzung kann eine Selbstentscheidung des Subjekts zwischen den beiden relativ entgegengesetzten Begriffsmomenten, zum Guten oder Bösen, stattfinden. Denn wäre das menschlich Gute, Nothwendige, Allgemeine, immer schon wirklich, von Anfang an realisirt, — und es könnte doch nur in den Individuen, in den einzelnen Exemplaren der Gattung realisirt seyn, — so wäre das Subjekt an und für sich, ohne sein Zuthun als gut gesetzt, und könnte sich mithin unmöglich zum Bösen entscheiden, eben so wenig als dem Steine oder der Pflanze eine Wahl zwischen Gut und Böse zusteht. (Alle nicht geistigen Naturwesen nach ihren verschiedenen Gattungen sind zwar ebenfalls Ideen, Endursachen, aber sie haben ihren Zweck nur in dem allgemeinen Zwecke der Welt, der eben die Vergeistigung des materiellen Seyns ist, der also nur in und von den weltlich-geistigen Wesen erfüllt werden kann, und dem daher jene zugleich bloß als Mittel dienen. Als Mittel aber können sie — auch abgesehen davon, daß nur den geistigen, selbstbewußten Wesen Selbstbestimmung zukommen kann, — keine Entscheidung über die Realisirung des Zwecks haben: als Mittel sind sie vielmehr durch den nicht bloß in ihnen, sondern zugleich außer ihnen liegenden Zweck bestimmt, haben also ein ein-für allemal bestimmtes Seyn, mithin kein Seynsollen, keine Bestimmung in ihnen selbst, sondern nur außer ihnen. —).

Das Resultat bleibt sonach dasselbe: mit gleicher Nothwendigkeit führt von allen Seiten die realistische Moralphilosophie zu der Gewißheit, daß das menschliche Wesen gerade als selbstbewußtes, mit Willensfreiheit begabtes, moralisches Wesen nothwendig göttliche Idee ist, — eine Gewißheit, die das gleiche Resultat der realistischen Naturphilosophie bestätigt, und ihrerseits durch letzteres bestätigt wird.

§. 91. Mit dieser Gewißheit ausgestattet, kann nun der Realismus zur näheren Begriffsbestimmung des absoluten Denkens selbst, und damit zur Religionsphilosophie als besondrer Disciplin des realistischen Systems, sich wenden. Denn in und mit dieser Gewißheit hat sich ihm nicht nur die Denknothwendigkeit dieses Begriffs und die Gewißheit, daß das absolute Denken so gewiß realiter existirt, als es eine Natur und eine Menschheit giebt, sondern es haben sich ihm auch zugleich die allgemeinsten, wesentlichsten Momente, die den Begriff desselben constituiren, mit voller Nothwendigkeit ergeben. Diese Momente sind: 1) das Absolute, Gott, ist nothwendig absolutes Denken, denkendes Wesen, also geistiger Natur; denn die Welt und die in ihr enthaltenen Wesensgattungen sind nothwendig seine Gedanken. — 2) Dieses absolut denkende Wesen ist nothwendig zugleich ein ethisches Wesen: denn das ethische Wesen des Menschen, die sittliche Idee und deren Realisirung durch die Gemeinschaft aller Menschen in gegenseitiger Liebe, ist seine Idee. Somit will und setzt es auch an sich bloß das Gute, und nur als nothwendiges Mittel zur Realisirung der sittlichen Idee setzt es die Willensfreiheit des Menschen und damit die Möglichkeit des Bösen.

An diesen beiden aus der Natur und Moralphilosophie hervorgegangenen, denknothwendigen Bestimmungen des göttlichen Wesens hat die realistische Religionsphilosophie die beiden Hauptkriterien, nach denen sie den Inhalt der verschiedenen Religionen wie überhaupt Alles, was als mittel- oder unmittelbare Anschauung oder Offenbarung Gottes gelten will, zu beurtheilen im Stande ist. Die Philosophie überhaupt und also auch der Realismus erkennt nämlich zuvörderst die Religion als die ursprüngliche unmittelbare Quelle des Wissens von Gott an: er weiß aus der Fundamentalphilosophie, daß der Gedanke des absoluten Denkens ein unmittelbar denknothwendiger Gedanke des menschlichen Geistes ist, eben so unmittelbar denknothwendig als der Gedanke eines materiellen Seyns außer dem menschlichen Denken, d. h. daß das Seyn Gottes eben so wie das Seyn der Welt unmittelbar im Gefühle, in der Wahrnehmung und Anschauung sich kund giebt, und also das Wissen von Gott nicht erst durch Folgerung aus einem andern denknothwendigen Gedanken gewonnen wird. Die realistische Religionsphilosophie hat daher zunächst darzuthun,

daß, so gewiß das menschliche Denken bedingt, an die Mitwirkung eines Andern außer ihm gebunden ist, so gewiß dieß Andre nicht bloß das materielle Seyn der selbst wieder bedingten, endlichen Dinge seyn kann, sondern zugleich das Seyn des absoluten Denkens, des Unbedingten und Unendlichen überhaupt seyn muß, weil ohne dessen in uns schon vorhandenen, wenn auch noch nicht zum Bewußtseyn gekommenen Gedanken weder die Dinge als Dinge (als bedingt, endlich), noch unser Denken als menschliches (bedingtes) Denken von uns wahrgenommen, angeschaut, erkannt werden können. Die realistische Religionsphilosophie hat demgemäß zu zeigen, daß Bedingt und Unbedingt, Endlich und Unendlich keineswegs bloße Kategorieen sind, sondern concrete Bestimmungen, die unter die Kategorie der Qualität fallen, die also so gut wahrgenommen werden müssen, wie Blau oder Roth. Wären sie aber auch Kategorieen oder bloße Unterscheidungsnormen, so müßte doch erst ein bedingtes, endliches und ein unbedingtes, unendliches Wesen mit meinem Denken zusammenwirken und Gedanken von sich hervorrufen, ehe ich beide nach der Kategorie des Bedingten und Unbedingten unterscheiden könnte. Denn so wenig ich Roth als Roth wahrnehmen kann, ohne es von nicht-Roth, von Blau oder Gelb zu unterscheiden, eben so wenig kann ich ein endliches Ding als endlich wahrnehmen, ohne es von einem Unendlichen zu unterscheiden, d. h. ohne ein Unendliches wahrgenommen zu haben, gesetzt auch, daß diese Wahrnehmnng nicht gleichzeitig zum Bewußtseyn kommen sollte. Kurz keine bloße Kategorie kann mit Bewußtseyn als Begriff von mir vorgestellt werden, ohne daß ich vorher bestimmte, unter sie fallende Wahrnehmungen, Anschauungen gehabt und unterschieden habe. Kommt also das menschliche Denken ursprünglich nur durch das Zusammenwirken mit einem Andern, d. h. durch die Wahrnehmung, zu Gedanken, und fällt das Bedingte, Endliche unter die Wahrnehmung, so kann die Wahrnehmung desselben als eines Endlichen und Bedingten nur zugleich mit der Wahrnehmung des Unbedingten, Unendlichen erfolgen. Die Wahrnehmung des Unbedingten als unbedingten Denkens dagegen kann allerdings erst auf dem Punkte stattfinden, da das menschliche Denken sich selbst als menschliches, bedingtes Denken wahrnimmt, d. h. auf dem Punkte, da der menschliche Geist sich zum Selbstbewußtseyn erhebt. Auf diesem Punkte aber muß das Absolute als absolutes Denken wiederum wahrgenommen werden,

weil wiederum das menschliche Denken nicht sich selbst als menschliches, bedingtes wahrnehmen kann, ohne sich von einem unbedingten Denken zu unterscheiden, d. h. ohne den Unterschied zwischen sich und letzterem und damit das unbedingte Denken selbst wahrzunehmen.

Dieß Alles hat zwar die realistische Religionsphilosophie zunächst darzuthun, und eben damit zeigt sie, daß das Wissen von Gott durch Wahrnehmung, oder durch das Zusammenwirken Gottes selbst mit dem menschlichen Denken und damit durch Offenbarung, also das Wissen im Gefühle und in der Anschauung, kurz das religiöse Wissen nothwendig das erste, unmittelbare Wissen von Gott sey: der Realismus kann seinem Principe gemäß nur von diesem empirischen, auf die Wahrnehmung gestützten Wissen ausgehen. Aber der Realismus weiß auch zugleich aus der Fundamentalphilosophie, daß alle Wahrnehmung Gottes, alle göttliche Offenbarung, um zum Bewußtseyn zu kommen, erst durch die unterscheidende Thätigkeit des Denkens hindurchgehen muß, und daß in diese Thätigkeit gerade hier besonders leicht und unmerklich die Denkwillkühr sich einmischt. Will er also nicht in dem Labyrinthe der empirisch gegebenen mannichfaltigen Religionen, welche alle Anspruch machen, göttliche Offenbarung zu seyn, sich rathlos verlieren, so bedarf er jener durch Folgerung gewonnenen, also nur mittelbar denknothwendigen Bestimmungen des göttlichen Wesens um nach Maßgabe derselben das Wahre von dem Irrthum in den Dogmen der verschiedenen Religionen sondern zu können. Schon darum ist daher die Religionsphilosophie nothwendig die letzte Disciplin im Systeme des Realismus.

An der Hand dieser beiden Kriterien durchwandelt dann die realistische Religionsphilosophie die mannichfaltigen Religionen des Erdkreises, wie sie theils auf einander gefolgt sind, theils, sich aus sich selbst und durch gegenseitige Einwirkung weiter entwickelnd, neben einander fortbestehen, d. h. sie wird zu einer Philosophie der Geschichte der Religion, indem sie einerseits das, worin das religiöse Wissen, weil es jenen beiden Kriterien widerspricht, nothwendig verfälscht ist und was also nicht göttliche Offenbarung seyn kann, kritisch aussondert, andrerseits in dem, was danach als Offenbarung Gottes stehen bleibt, einen innern vernünftigen (denknothwendigen) Zusammenhang zu entdecken sucht.

Ist nämlich nicht Alles, was in den verschiedenen Religionen geoffenbartes Wissen von Gott seyn will, als irrig zu verwerfen, bleibt vielmehr in jeder Religion Etwas stehen, das jenen beiden Kriterien conform und daher consequenterweise als göttliche Offenbarung anzusehen ist, und muß mithin angenommen werden, daß Gott zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Nationen in verschiedener Weise sich geoffenbart habe; so muß es auch einen innern Zusammenhang unter diesen verschiedenen Offenbarungen geben. Denn die Menschheit ist göttliche Idee, Endursache, die ihren Zweck erst zu realisiren hat. Die Realisirung desselben ist die Geschichte der Menschheit. Durch diesen von Gott gesetzten Zweck ist mithin auch die endursächliche göttliche Thätigkeit in jeder Beziehung bestimmt, also nothwendig auch das, als was Gott sich offenbart, wie die Modalität (Form, Zeitpunkt rc.), in der er sich offenbart. Folglich ist dieses Ziel menschlicher Entwickelung nothwendig der Einheitspunkt, in welchem die verschiedenen Offenbarungen wie die Mittel in ihrem Zwecke aufgehen, durch welchen sie wie die Mittel durch ihren Zweck in Zusammenhang unter einander stehen. Auf diesen Zusammenhang sehend, kann man daher mit Lessing die offenbarende Thätigkeit Gottes in ihren verschiedenen Momenten als die Erziehung der Menschheit durch Gott betrachten, und die realistische Religionsphilosophie wird zu einer Darlegung des ewigen Plans dieser göttlichen Erziehung. —

Unter den verschiedenen Religionen erscheint nun das Christenthum nicht nur im vollkommenen Einklange mit jenen Grundbestimmungen des göttlichen Wesens, sondern auch als das letzte, zur Vollendung des Ganzen führende Moment in dem göttlichen Erziehungsplan. Denn im Christenthume ist zunächst Gott bestimmt als der Geist, der Geist schlechthin, also der absolute Geist, d. h. als das absolute Denken, das als solches, wie schon angedeutet (S. 104.), nothwendig durch sich selbst Selbstbewußtseyn, Geist ist. Im Christenthum ferner ist die Welt als Schöpfung Gottes aus Nichts bestimmt, d. h. als seine rein durch ihn selbst ohne Mitwirkung eines Andern (eines Stoffes, eines Mittels) producirte Idee, in der er sich von dem, was er nicht ist, unterscheidet und damit eben dieses Andre, Unterschiedene setzt. Im Christenthume ist aber auch Gott als absolut ethisches Wesen gefaßt in reinster Uebereinstimmung mit den Grundzügen der Mo-

ralphilosophie. Denn er ist bestimmt als die Liebe, d. h. wiederum als die Liebe schlechthin, als die absolute Liebe, der Grund und Quell aller Liebe, und damit aller Sittlichkeit. Als diese Liebe setzt er, indem er die Welt setzt, sich selbst als von Ewigkeit her geeinigt mit der Welt und die Einigung der Welt mit ihm als den Zweck des weltlichen Daseyns, als das Ziel der weltgeschichtlichen Entwickelung. Dieses sein eignes von ihm selbst in ewige Einigung mit der Welt gesetzte Selbst, in welchem der Unterschied zwischen ihm und der Welt durch seine Liebe, also noch einseitig (weil ohne die Selbstbestimmung des weltlich geistigen Wesens) aufgehoben ist, ist nothwendig ein andres, als das göttliche Selbst, welches die Welt als ein von ihm Unterschiedenes schafft, und doch ist es zugleich Gott selbst, sein göttliches Selbst und Wesen. So ist es das, was im Christenthume der ewige Logos, der ewige Gottmensch oder die Gottmenschheit als ewige immanente Wesensbestimmung des göttlichen Wesens genannt wird. Als die absolute Liebe setzt aber auch Gott zugleich von Ewigkeit her sich selbst als die in der Welt immanente Thätigkeit, durch welche er die Welt zu ihrem Ziele hinführt, und da dieses Ziel in der nicht mehr bloß werdenden, sondern gewordenen, vollzogenen Einigung der Welt mit ihm durch Vergeistigung des materiellen Seyns besteht und also nur in dem weltlich geistigen Wesen, in dessen Verklärung zum rein geistigen und damit rein sittlichen Leben, erreicht werden kann, so setzt Gott eben damit sich selbst als die immanente Thätigkeit, durch welche er die weltlich-geistigen Wesen, die Menschheit, zum geistigen, sittlichen Leben, zur Hingabe ihrer selbst an ihn als die absolute Liebe und den Grund und Quell aller Liebe, und damit zur freien, durch ihre Selbstbestimmung vollzogenen Einigung mit ihm erzieht. Dieses sein eignes von ihm selbst als diese Thätigkeit gesetzte Selbst ist wiederum ein andres als jenes erste göttliche Selbst (Gott Vater), welches die Welt im Unterschiede von sich schafft, aber auch ein andres als das zweite göttliche Selbst (Gott der Sohn), als welches Gott seinerseits und an sich selbst seine Einigung mit der Welt vollzieht; — dieses göttliche Selbst als die in der Menschheit waltende, sie zur Einigung mit Gott erziehende und damit heiligende Selbstthätigkeit Gottes ist vielmehr die s. g. dritte Person der christlichen Trinität, der heilige (heiligende) Geist.

Ist Gott absolut-sittliches Wesen, ist er die absolute Liebe, so muß er diese Liebe auch bethätigen in dem, was das höchste Gebot der Sittlichkeit ist, in der Selbstaufopferung für die Realisirung der sittlichen Idee. Nun ist die Menschheit von Gott, von der Liebe, von dem Principe der Sittlichkeit abgefallen: es existirt nicht nur nicht eine sittliche Gemeinschaft aller Menschen unter einander, sondern sie kann auch durch die Menschen selbst nicht mehr existent werden, weil eines Theils kein Mensch ohne Sünde ist, keiner vollkommen rein, vollkommen sittlich ist, andern Theils keiner ohne Sünde seyn kann. Denn keiner kann das Sittengesetz vollziehen, keiner kann seinen Nächsten wie sich selber lieben, sobald der Nächste nicht vollkommen sittlich ist, indem er ja sonst das Unsittliche, das Böse mit lieben müßte. Hat also einmal das Böse überhaupt, wie und wodurch es auch geschehen seyn möge, unter den Menschen Platz gegriffen, so ist die Unmöglichkeit der vollen Erfüllung des Sittengesetzes für jeden Einzelnen die nothwendige Folge. Dieß sind Thatsachen des Bewußtseyns und Consequenzen, welche das Christenthum behauptet, und welche die realistische Religionsphilosophie nicht bestreiten kann, weil sie gar nicht streitig, sondern allgemein anerkannt sind, welche sie also ihrem realistischen Principe gemäß selbst behaupten muß. Ist es aber so, kann sonach die sittliche Idee nur realisirt werden durch Ueberwindung des Bösen, und kann dieses nur überwunden werden durch die ganze Menschheit (die als die Substanz das Böse als deren Modification allein wieder aufzuheben vermag), so behauptet auch das Christenthum nur das Denknothwendige, Vernünftige, wenn es sagt, daß Gott, als die Zeit erfüllet war (d. h. in dem seinem göttlichen Erziehungsplane entprechenden Zeitpunkte), selbst Mensch geworden, im Fleische erschienen sey, um als Gottmensch, d. i. als die Personification der Idee der Menschheit und damit als die personificirte Menschheit selbst, das Böse durch freie Selbstbestimmung zu überwinden, d. h. um durch vollkommene Liebe, durch Gehorsam bis zum Tode, durch Selbstaufopferung, das Sittengesetz vollkommen zu erfüllen. Denn einerseits ist diese That der göttlichen Liebe die nothwendige Consequenz davon, daß Gott selbst die Liebe, absolut sittliches Wesen ist; andrerseits kann die Menschheit, wie schon bemerkt, nicht als Gattung, sondern nur in einer Persönlichkeit, die zugleich Subjekt (Ich) und zugleich die Menschheit, also Personification der

Gattung ist, das Böse überwinden, und damit ihre Idee realisiren. Ist es so, so hat ferner das Christenthum Recht, wenn es behauptet, daß wir nur durch den Glauben an Christum vom Bösen erlöst, vor Gott gerechtfertigt, mit ihm geeinigt werden. Nur hat die Rechtfertigung durch den Glauben nicht den Sinn einer bloßen Stellvertretung, als könne Einer, und sey er auch die ganze Menschheit in Person, für einen Andern die Strafe übernehmen und der Andre bloß dadurch, daß er diese Uebernahme bestens acceptirt, frei werden von Schuld und Buße, sondern sie bedeutet, daß, weil Christus die ganze Strenge des Gesetzes absolut erfüllt hat, wir in ihm kraft der **unio mystica** mit ihm, d. h. kraft der rückhaltlosen Hingabe an ihn, und das heißt eben nur kraft des Glaubens, das Gesetz ebenfalls vollständig erfüllt haben und erfüllen, und darum gerechtfertigt vor Gott sind. Endlich hat das Christenthum vollkommen Recht, wenn es nach dem Vorbilde der Auferstehung Christi die Auferstehung des Leibes in einem verklärten Geistleibe lehrt. Denn diese verklärte Leiblichkeit, diese Vergeistigung des Leiblichen, Materiellen, ist das nothwendige Ziel des weltlichen Daseyns, die Form der Unsterblichkeit des Geistes.

Diesen tiefsinnigen Grundlehren des Christenthums kann man allerlei Sophismen entgegenstellen, man kann sie belächeln und bespötteln, und über sie wie über eine kindische Illusion hinaus zu seyn wähnen; ja man hat Recht, wenn man das Wie ihrer Wahrheit und Wirklichkeit unbegreiflich findet. Das Wie vermögen wir, wie gezeigt, überhaupt nicht zu erkennen. Wem aber der Geist höher steht als die Natur, wem Gott ein geistiges, vernünftiges, mithin ethisches Wesen ist, wer das Sittengesetz in der vollen Reinheit und Strenge, die im Begriffe des Gesetzes liegt, als das Gesetz des Geistes und der geistigen Welt erkannt hat, und wer es demgemäß ernst mit dem Bösen nimmt, der wird sich bei consequentem Denken genöthigt sehen, jene Lehren anzuerkennen. Die realistische Philosophie wenigstens hat keinen Grund, sie zu bestreiten. Nach ihren eignen Prämissen muß sie dieselben vielmehr selbst behaupten, und endet daher als Religionsphilosophie in einer Philosophie des Christenthums und seiner Geschichte. Denn auch die christliche Lehre ist keineswegs sicher vor Entstellung und Verfälschung durch Einmischungen der Denkwillkühr; auch sie ist keineswegs frei geblieben von daher rühren-

den Irrthümern und falschen Auffassungen. Sie davor zu schützen und davon zu reinigen, sie immer tiefer zu erfassen und zu begründen, immer klarer und überzeugender darzulegen, ist das große Geschäft, in welches Theologie und Philosophie sich zu theilen haben.*)

§. 92. Von den Resultaten der Religionsphilosophie aus gewinnt die realistische Weltanschauung eine ganz andere Basis. Es ergiebt sich, daß Gott das absolute, Alles bedingende Agens ist, welches nicht nur die Natur setzt, ihre Ordnung, den Proceß ihrer Entwickelung und Ziel und Zweck derselben durch immanente Thätigkeit bestimmt, sondern durch seine erziehende Wirksamkeit auch das menschliche Wesen, und zwar sowohl das Leben jedes Einzelnen wie die Geschichte der ganzen Menschheit bedingt. Von diesem Resultate aus müßte der Realismus seine ganze Weltanschauung reconstruiren, indem er umgekehrt vom Begriffe Gottes aus den Begriff der Natur und des menschlichen Wesens zu entwickeln suchte. Denn Gott, das absolute Denken, hat sich ihm ja erwiesen als das wahre, reelle Grundprincip nicht nur alles Seyns, sondern auch alles menschlichen Wissens, weil des menschlichen Denkens und der ihm immanenten Denknothwendigkeit selbst. Allein damit würde der Realismus nur hinübergreifen in das Gebiet des Idealismus, sofern letzterer, wie gezeigt, gerade von der Idee des absoluten Denkens aus die ganze Weltanschauung zu entwickeln hat. Sonach aber ergiebt sich, daß der Realismus in der Durchführung seines Princips, auf der Spitze seiner Vollendung angelangt, selbst auf den Idealismus hinweist und in den Idealismus übergeht; und umgekehrt wird sich zeigen, daß der Idealismus, nachdem er seine Aufgabe vollzogen und den Begriff des menschlichen Wesens in seinem An- und-

*) Beide unterscheiden sich, gemäß den oben schon gegebenen Bemerkungen, dadurch von einander, daß die Theologie rein empirisch von der Thatsache der christlichen Offenbarung und (in der Dogmatik) von dem Glauben an die christliche Wahrheit ausgeht; die realistische Religionsphilosophie dagegen jene Thatsache im Zusammenhange der Geschichte der Religionen betrachtet, und aus diesem Zusammenhange, sowie aus der bereits anderweitig gewonnenen Idee Gottes und des menschlichen Wesens nicht bloß die Thatsache, sondern auch den Glauben an die Offenbarung in Christo als denknothwendig, vernünftig, darzuthun sucht.

fürsich als selbstbewußten, sich selbst bestimmenden Ichs festgestellt hat, seinerseits nothwendig in den Realismus übergeht.

B. Das System des Idealismus.

§. 93. Der Idealismus löst sich auf demselben Punkte von der Fundamental-Philosophie los, auf welchem der Realismus die Bahn selbstständiger Entwickelung betritt, auf dem Punkte nämlich, da sich der Begriff des menschlichen Wissens vollständig explicirt und damit sich ergeben hat, daß dasselbe nur durch das Zusammenwirken mit einem Andern, und zwar nicht nur mit dem materiellen Seyn der Dinge, sondern zugleich mit dem geistigen Seyn des absoluten Denkens zu Stande komme. Einer andern Prämisse wenigstens bedarf der Idealismus nicht, um seine Frage zu beantworten, wie das absolute Denken, wie die Natur und das menschliche Wesen an und für sich beschaffen seyn müssen (als was jedes an und für sich zu denken sey), um zur Erzeugung des menschlichen Wissens zusammenwirken zu können.

In der Idee des absoluten Denkens, wie sie der Idealismus aus der Fundamentalphilosophie aufnimmt, liegt es nun aber unmittelbar, daß das An-und-fürsich der Natur und des menschlichen Wesens nur in dem bestehen könne, als was beide vom absoluten Denken in dessen Ideen gesetzt und bestimmt sind. Der Idealismus muß daher, wie schon gezeigt, zunächst darzuthun suchen, als was das absolute Denken an und für sich zu denken sey, — er muß nothwendig von der Idee des absoluten Denkens ausgehen (Vgl. oben S. 240 f.).

Die Frage ist mithin: was muß das absolute Denken an und für sich seyn, um mit dem menschlichen Denken zur Erzeugung der Wahrnehmung, des Gedankens von ihm selbst, zusammenwirken zu können? — Die erste Antwort auf diese Frage ist nothwendig: das absolute Denken muß an und für sich vom menschlichen Denken unterschieden seyn; aber der Unterschied kann nur ein relativer seyn und setzt mithin eine relative Identität beider voraus, weil bei absoluter Unterschiedenheit (Widerspruch) wie bei absoluter Identität (Einerleiheit) ein Zusammenwirken schlechthin unmöglich ist. Allein wenn das Absolute vom Relativen nur relativ unterschieden ist, so entsteht der Widerspruch, daß das Absolute in Beziehung zum Relativen, und damit selbst vielmehr als ein Relatives gesetzt erscheint.

Dieser Widerspruch droht den Gedanken des Absoluten gänzlich zu vernichten. Denn das Absolute ist dem menschlichen Denken nur denkbar im Unterschiede von einem Andern (dem Relativen), weil das menschliche Denken überhaupt nur in Unterschieden zu denken vermag. Der Unterschied beider aber ist nothwendig ein relativer, weil der absolute Unterschied wiederum undenkbar ist. Jener Widerspruch muß mithin zu lösen seyn und gelöst werden, wenn überhaupt vom Absoluten und Relativen, — denn auch letzteres ist nicht denkbar ohne seinen Gegensatz, das Absolute, — die Rede seyn soll. Die erste Aufgabe des Idealismus ist mithin, durch eine nähere Entwickelung der Idee des absoluten Denkens zu zeigen, wie dasselbe dadurch, daß ein von ihm selbst gesetztes Relatives ihm relativ unterschieden gegenübertritt, nicht aufhöre, absolut zu seyn, wie es vielmehr in der Idee des absoluten Denkens selbst nothwendig liege, ein Relatives sich gegenüberzusetzen.

Indem der Idealismus diese Aufgabe löst, absolvirt er zugleich sein ihm eigenthümliches Thema. Denn wird dargethan, daß ohne Widerspruch das absolute Denken selbst ein Relatives setzen könne und seiner Idee nach nothwendig setze, so ist eben damit dargethan, als was das absolute Denken an und für sich zu denken sey. Denn in jenem Nachweise wird das Absolute als das das Relative erst Setzende und danach in ein Zusammenwirken mit ihm erst Eintretende, mithin als das Prius des Relativen dargethan, also vor und ohne das Relative gedacht. Eben damit wird es in seinem An-und-Fürsich gedacht, weil eben abgesondert von allem Relativen und somit auch ohne Beziehung, ohne Zusammenwirken mit dem menschlichen Denken, mithin nicht wie es für letzteres, sondern wie es an und für sich ist; — dann aber auch nicht mehr als das Absolute, — denn als solches ist es nur denkbar im Gegensatze und damit in der Beziehung zum Relativen, — sondern nur als das Erste überhaupt, als das schlechthin Ursprüngliche, Anfangende, kurz als das, auf welches ein Zweites zwar folgen soll und muß und daher implicite hinzugedacht, aber so gedacht wird, daß es eben nur aus dem Ersten als ein von diesem selbst Gesetztes folgt, also auch seine Bestimmtheit nur aus der Bestimmung des Ersten sich ergeben kann.

Damit ist indeß nur das eine, erste Moment im Begriffe

des Absoluten selbst ausdrücklich hervorgehoben. Denn es liegt unmittelbar im Gedanken des Absoluten, das schlechthin Voraussetzungslose, und damit das schlechthin Erste, das absolute Prius zu seyn: es kann gar nicht anders gedacht werden, weil es, wenn es eine Voraussetzung hätte, nicht mehr unbedingt, sondern durch seine Voraussetzung bedingt wäre, während das Relative als das auf ein Anderes Bezogene, Bedingte, gerade umgekehrt nothwendig eine Voraussetzung hat, und mithin, wenn auch ohne dasselbe das Absolute vom menschlichen Denken nicht gedacht werden kann, doch seinerseits nothwendig immer als das Zweite gedacht werden muß. Darin liegt die Berechtigung, das Absolute für sich allein ohne seinen nothwendigen Gegensatz, das Relative, zu betrachten, d. h. von letzterem, obwohl es implicite mitgedacht wird, die Aufmerksamkeit abzukehren, von ihm zu abstrahiren. Denn darin, daß jenes nothwendig als das Erste gedacht werden muß, liegt zugleich die Nothwendigkeit für die Philosophie, von ihm aus denkend zu dem Zweiten überzugehen, also das Erste zuerst allein, und dann erst das Zweite begrifflich zu bestimmen.

§. 94. Das absolute Denken ist als Denken nothwendig Thätigkeit, als das Voraussetzungslose, Erste, nothwendig Selbstthätigkeit, und zwar reine Selbstthätigkeit, die ihre Thaten (Gedanken) ohne Vermittelung eines Andern rein aus und durch sich selbst erzeugt. So kann es am füglichsten als das Sichselbstsetzende, als **causa sui** bezeichnet werden: denn die reine Selbstthätigkeit ist rein auf sich selbst gerichtet, und realisirt in ihrem Thun und ihren Thaten, obwohl dieselben zugleich ein Anderes, von ihr Unterschiedenes sind, doch zugleich nur sich selbst, weil sie eben nur im Thun ihrer Thaten Thätigkeit ist und als Selbstthätigkeit in ihrem Thun nur sich selbst bethätigt. Das Denken, welches doch nur dadurch Denken ist, daß es Gedanken hat, setzt, indem es seine Gedanken rein aus sich selbst setzt, eben damit zugleich sich selbst als Denken: durch das selbstthätige Setzen seiner Gedanken ist es allein Denken; mithin ist es das, was es es ist, durch seine eigne Thätigkeit, — d. h. es ist **causa sui**, es ist Sichselbstsetzendes.

In keinem andern Sinne ist der Ausdruck **causa sui**, Sichselbstsetzendes, zu verstehen. Es ist damit keineswegs gemeint, daß das Absolute sich erst durch eigne Thätigkeit zum Seyn

bringe oder aus Nichtseyn in Seyn übergehe, — womit sein Seyn vor seinem Seyn gedacht wäre, was sinnlos ist. Vielmehr kann von einem Nichtseyn des Absoluten oder vom Absoluten als Nichtseyn, das in Seyn übergehe, und damit vom Absoluten als Entstehen (Werden), gar nicht die Rede seyn. Das Absolute ist vielmehr nothwendig und ist das Seyn selbst, eben weil es das schlechthin Erste, das absolute Prius, und das, was es ist, rein durch sich selbst ist, weil es mithin zunächst das alleinige Seyende, also alles Seyn, das Seyn überhaupt ist. Im Absoluten treffen überhaupt alle Bestimmungen des Begriffs des Seyns so zusammen, daß dieser Begriff in seiner ganzen Schärfe und Vollständigkeit nur auf das Absolute Anwendung findet. Denn das Absolute ist zunächst allein das schlechthin Reelle, Objektive, vom menschlichen Denken schlechthin unabhängig, ihm schlechthin unveränderlich, während das reelle Seyn der natürlichen Dinge wenigstens insoweit vom menschlichen Denken abhängig ist, als letzteres wollend und handelnd auf die Dinge einwirken kann. Demnächst hat das Absolute, sofern es vom menschlichen Denken nothwendig gedacht wird, zugleich das ideelle Seyn des Gedankens, und zwar des schlechthin nothwendigen, alle anderen bedingenden Gedankens, ohne den das menschliche Denken weder die materiellen Dinge als solche, noch sich selbst als Denken zu denken vermag: es ist mithin das absolut ideelle Seyn selbst, die Bedingung und Voraussetzung alles ideellen Seyns überhaupt. Endlich ist es auch das schlechthin Unmittelbare, und füllt den ganzen Inhalt der Kategorie des Seyns vollständig aus. Ja als das schlechthin Voraussetzungslose, Erste, Ursprüngliche, das die Voraussetzung ist von Allem, was sonst ist und gedacht wird, und das, was es selbst ist, nur durch sich selbst ist, kann es allein Anspruch machen auf den Namen der Unmittelbarkeit im reinen, strengen Sinne des Worts. — Der Begriff der causa sui setzt mithin den Begriff des Seyns so wenig voraus, daß vielmehr dieser mit jenem in Eins zusammenfällt, und gerade nur das Sichselbstsetzende seyend und das Seyn selbst im vollen, strengen Sinne des Worts ist und genannt werden kann.

Als das Sichselbstsetzende, welches das, was es ist, rein durch sich selbst ist, ist das absolute Denken Alles, was es ist, gleichsam mit einem Schlage, durch den einen, ewigen und unendlichen Akt, durch den es seine Gedanken rein aus sich selbst

producirt, sie zugleich von sich unterscheidet, u. s. w. In diesem einen Akte, d. h. in der ewig sich selber gleichen Selbstthätigkeit, welche, so unendlich mannichfaltig auch die Bestimmtheit ihrer Thaten, der Inhalt ihrer Gedanken seyn mag, doch in ihnen ewig nur sich selbst realisirt, nur sich selbst als das absolute Denken setzt, besteht das Seyn des Absoluten und die Bestimmtheit desselben. Eine nähere Erörterung des Begriffs des Absoluten kann mithin nur eine analytische Explication dessen seyn, was in diesem einen Akte unmittelbar liegt und implicite gedacht wird.

§. 95. Das Absolute als das Sichselbstsetzende unterscheidet sich damit nothwendig in sich selbst als das Sichsetzende von sich als dem Gesetzten: die reine Selbstthätigkeit unterscheidet sich nicht nur von ihren Thaten, sondern sich in sich selbst als die Thätigkeit, die in ihre Thaten übergeht und insofern ihr Thun und ihre Thaten selbst ist, und als die Thätigkeit, die vielmehr von ihrem Thun und ihren Thaten sich unterscheidet, weil sie das Prius ihrer Thaten und letztere nur durch sie und ihre Selbstbestimmung bestimmt sind. Diese von ihren Thaten sich unterscheidende, sie und damit sich selbst bestimmende Selbstthätigkeit ist das Absolute als das Sichselbstsetzende; jene in ihre Thaten selbst übergehende und damit bestimmte Selbstthätigkeit ist das Absolute als das Gesetzte.

Aber das Sichsetzende setzt in dem Gesetzten nur sich selber; es selbst aber ist Sichsetzendes; das Gesetzte also das gesetzte Sichsetzende, d. h. letzteres ist nicht bloß ein Bestimmtes, Fixirtes, Ruhendes, sondern eben so sehr Thätigkeit, Bewegung; es ist das Absolute selbst in der Bestimmtheit seiner Selbstthätigkeit, unterschieden vom Absoluten in der Selbstbestimmung seiner Thätigkeit. Sofern aber nur das Sichsetzende das schlechthin Unmittelbare, Voraussetzungslose ist, so gehört auch das Absolute nur in dieser Bestimmung unter die Kategorie des Seyns. Das Absolute als Gesetztes dagegen ist zwar insofern ein Seyendes, als es eben so schlechthin reell, objektiv ist wie das Sichsetzende; aber als das durch das Sichsetzen Vermittelte, welches das Sichsetzen des Absoluten zu seiner Voraussetzung hat, fällt es nicht unter die Kategorie des Seyns, sondern unter die des Daseyns: es ist im Verhältniß zum Sichsetzenden und dessen Selbstthätigkeit ein durch letztere Gewordenes. Der Ueber-

gang des Absoluten aus dem Sichsetzen in sein Gesetztseyn, aus Seyn in Andersseyn, aus Selbstbestimmung in Selbstbestimmtheit, ist mithin das ewige Werden des Absoluten; das Absolute selbst als Werdendes. Seyn, Werden und Daseyn fällt sonach in den einen ewigen Akt der Selbstthätigkeit des Absoluten, durch die es sich als das, was es ist, selbst setzt und bestimmt, in Eins zusammen: denn es ist nur Sichsetzendes, indem es zugleich Gesetztes ist und in sein Gesetztseyn übergeht.

§. 96. In dieser Unterschiedenheit in sich, in welcher jedes der Unterschiedenen, das seyende wie das werdende und gewordene Absolute, nur dasselbe Absolute ist, ist es das schlechthin Eine, mit sich selbst Identische, sich in dem einen Akte seiner Selbstunterscheidung zugleich mit sich selbst Zusammenschließende. Es ist eben damit zugleich das Ewige, nicht bloß, weil es als das schlechthin Erste der absolute Anfang selbst ist, und also keinen Anfang haben kann, mithin anfangslos, d. i. negativ ewig ist, sondern weil es zugleich in der Mannichfaltigkeit seiner Thaten und seines Thuns doch nur das sich selbst realisirende Eine, Unwandelbare, das stets sich selber gleiche, durch den einen Akt seiner Selbstthätigkeit beständig resultirende Resultat seiner selbst ist. Eben so ist es das Unendliche, nicht bloß weil es als das durch sich selbst Bestimmte und damit Begränzte wiederum die absolute Gränze (das **non plus ultra**) selbst ist; und somit keine Gränze haben kann, also gränzenlos, endlos ist; nicht bloß weil es mit seiner Begränztheit (Bestimmtheit) sich selbst zusammenschließt, nur in sich selber endet, also auch insofern wiederum ohne Ende, endlos, d. i. negativ unendlich ist, — sondern weil es das seine Bestimmtheit (Gränze) selbst Setzende ist. Denn eben damit ist es das alle Bestimmtheit, alle Begränzung, alle Größe und alles Maß Setzende, das absolut Messende und Bemessende, indem ja von seiner Bestimmtheit Alles, was ist, als nur von ihm gesetzt und bestimmt nothwendig abhängig ist: eben damit ist es das positiv Unendliche. Dann aber ist es auch zugleich das schlechthin Große, die absolute Größe, das unendliche Quantum als extensive wie als intensive Größe, d. h. wiederum nicht bloß die Größe, die über Alles, was groß ist, absolut erhaben ist, sondern diejenige Größe, durch die Alles, was ist, seine Größe (Quantität) hat.

Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit bilden die qualitative und quantitative Bestimmtheit des Absoluten, welche unmittelbar aus dem Begriffe desselben als des Sichselbstsetzenden sich ergiebt, d. h. welche dem Absoluten als dem absoluten Seyn zukommt.

§. 97. Kraft jener Unterschiedenheit in sich ist aber das Absolute in der Bestimmtheit seiner Selbstthätigkeit, als das gesetzte Sichsetzende nothwendig sich in sich selber gegenständlich. Wie mannichfaltig (und damit von ihm selbst unterschieden) seine Thaten auch seyn mögen, immer sind sie nur durch seine sich selbst bestimmende Thätigkeit bestimmt, und spiegeln daher auch nur diese Selbstthätigkeit in deren Bestimmtheit ab. Jede That ist selbst nur ein besonderes Moment dieser bestimmten Selbstthätigkeit, ein Theil der letzteren, mithin selbst gleichsam ein Stück Selbstthätigkeit, particulare Selbstthätigkeit, d. h. die Gedanken des Absoluten sind die von ihm selbst begränzten, in sich bestimmten, aber in bestimmter Thätigkeit selbst wiederum thätigen, produktiven Akte seiner Selbstthätigkeit, — sind nothwendig Ideen. Mit dem Einen ewigen Akte, in welchem diese Selbstthätigkeit sich selbst bestimmend in bestimmtes Thun und bestimmte Thaten übergeht, oder in welchem das absolute Denken rein aus sich selbst Gedanken producirt und damit sich selbst als Denken setzt, tritt also das Absolute unmittelbar sich selber gegenüber, erscheint es in seinem Thun sich selber als Selbstthätigkeit, ist es Reflexion in sich.

Eben damit unterscheidet es sich in sich als Wesen und Erscheinung, als Grund und Folge, als Substanz und Modification. Als die sichselbstbestimmende Selbstthätigkeit ist es das Wesen, welches in seiner von ihm selbst ausgehenden Bestimmtheit seines Thuns, in der es sich selber gegenständlich wird, in die Erscheinung übergeht. Das Wesen ist zugleich der Grund der Erscheinung, die Erscheinung die Folge des Wesens. Denn die sich selbst bestimmende Selbstthätigkeit geht als sich selbst bestimmend selbst in Bestimmtheit über; die bestimmte Selbstthätigkeit und deren bestimmte Thaten sind mithin zugleich ihre That; und eben dieses Uebergehen der Thätigkeit in die That, sofern letztere zugleich Erscheinung (Manifestation) der Thätigkeit ist, ist das Uebergehen des Grundes in seine Folge. Und da die Folge die bestimmte Selbstthätigkeit mit ihren Thaten ist, die Thaten

(Ideen) aber wiederum nur die in sich besonderte, particularisirte, mannichfaltig in sich unterschiedene, aber zugleich mit sich identische Selbstthätigkeit selbst, also nur die in ihrer Bestimmtheit *modificirte* Selbstthätigkeit sind, so ist der Grund oder die sich selbst bestimmende Selbstthätigkeit zugleich die *Substanz*, die durch die Folge hindurch in ihre *Modificationen* (in die bestimmten Thaten — Ideen) übergeht.

Aber es ist das *absolute*, *ewige* und *unendliche* Verhältniß des Wesens und der Erscheinung, des Grundes und der Folge, der Substanz und der Modification, von welchem hier die Rede ist. Die Erscheinung erscheint daher nicht einem Andern, sondern ist nur die *Selbsterscheinung* des Absoluten, in welcher dieses nur sich selber gegenständlich ist. Der Grund erschöpft sich nicht in seiner Folge, er geht nicht so in ihr auf, daß er in ihr endete, daß er nur noch in ihr immanent, und die sich selbst bestimmende Thätigkeit also nur noch aufgehobenes Moment ihrer Bestimmtheit, das Sichsetzende nur aufgehobenes Moment des Gesetzten wäre, sondern es ist das ewige und unendliche Uebergehen des Grundes in die Folge, ein Uebergehen, in welchem der unendliche, unerschöpfliche Grund nothwendig zugleich der damit ebenfalls unerschöpflichen Folge relativ selbstständig gegenüber stehen bleibt, in welchem also beide zugleich ewig identisch und ewig unterschieden sind. Eben so wenig erschöpft sich die Substanz in ihren Modificationen: die bestimmte Selbstthätigkeit bleibt vielmehr ihren Thaten als die unendliche, unerschöpfliche Quelle derselben eben so relativ selbstständig gegenüberstehen, als ihr selber umgekehrt die sich selbst bestimmende Selbstthätigkeit gegenübersteht. Mithin kommt auch letzterer als der Substanz dieselbe relative Selbstständigkeit ihren Modificationen gegenüber zu. — Und doch ist es nur das Eine, mit sich identische Absolute, das als Wesen und Erscheinung, als Grund und Folge, Substanz und Modification sich in sich unterscheidet, und sich mit sich zusammenschließt.

Dieses ewige und unendliche Uebergehen aus Wesen in Erscheinung, aus Grund in Folge, aus Substanz in Modification, welches zugleich ein ewiges Sich-mitsich-Zusammenschließen ist, ist der ewige *Lebensproceß* des Absoluten, seine absolute *Lebendigkeit*.

§. 98. Indem nun aber in dem absoluten Verhältnisse des Wesens und der Erscheinung das Absolute nur sich selber erscheint, das Sichsetzende in seinem Gesetztseyn, die sich selbst bestimmende Selbstthätigkeit in ihrer Bestimmtheit nur sich selber gegenständlich ist, so ist das absolute Wesen eben damit nothwendig selbstbewußtes Wesen, Geist. Denn in dem Einen ewigen Akte seines Sichsetzens unterscheidet sich das Absolute 1) in sich als das Sichsetzende und das gesetzte Sichsetzende, oder als die sich selbst bestimmende und die durch sich bestimmte Selbstthätigkeit. Es unterscheidet sich aber auch eben damit 2) in sich als die bestimmte Selbstthätigkeit von den durch sie bestimmten Thaten (Gedanken). Somit unterscheidet sich das Absolute in sich selbst nicht nur als Selbstthätigkeit von seinen Thaten, als Denken von seinen Gedanken, sondern in dem Einen und selbigen Akte unterscheidet es sich zugleich als sich bestimmendes Denken von sich als bestimmtem und bestimmte Gedanken producirendem Denken, oder sich in seiner Selbstbestimmung von sich in seiner Bestimmtheit. Mithin sind auch nicht nur seine Gedanken, sondern auch es selbst als Denken ist immanent sich selber gegenständlich, — d. h. es ist nicht nur das seiner Gedanken, sondern auch das seiner selbst sich bewußte Denken, also nicht bloß Bewußtseyn, sondern zugleich Selbstbewußtseyn. In diesem Selbstbewußtseyn erfaßt es sich als sich selbst bestimmendes Selbst, als Subjekt, nicht nur im Unterschiede von seinen durch es selbst gesetzten und bestimmten Gedanken, sondern auch im Unterschiede von sich selbst als bestimmtem Selbst, als Objekt, und umgekehrt sich als Objekt im Unterschiede von sich als Subjekt. Denn jedes ist dem andern gegenständlich und stellt das andre vor, weil eben jedes selbst zugleich das andre und doch vom andern unterschieden ist. Diese Relativität der Einheit und des Unterschieds zwischen Sich (Subjekt) und seinem Selbst (Objekt), als Selbstthätigkeit gefaßt, diese selbstthätige Beziehung des In-sich Unterschiedenen auf sich selbst, ist die Reflexion des Absoluten in sich, und deren Resultat die Vorstellung, die Selbstvorstellung, die Ichheit des Absoluten, in der es als Subjekt-Objekt den Gedanken seiner selbst hat, sich selber denkt.

Anmerk. Diese ganze Deduction und ihr so wichtiges Resultat hängt, wie Jeder sieht, an dem Begriffe der Thätigkeit und insbesondere der Denkthätigkeit. Thätigkeit ist

Uebergehen aus Thun in That, Denkthätigkeit dagegen nicht bloß Uebergehen in That, sondern zugleich Bestimmen der That, Thätigkeit also, die ihre That selber in sich unterscheidet, begränzt, und damit im Stande ist, über sie zu andern bestimmten Thaten hinauszugehen. Wie dieß geschieht, wie dieß möglich ist, ist nicht zu sagen: denn das Wie vermögen wir überall nicht zu erkennen und zu wissen; aber daß es geschieht und geschehen muß, wenn es ein Denken und Gedanken geben soll, ist oben als schlechthin denknothwendig dargethan. (S. 119 f. 23 f.). Wird diese Denkthätigkeit als absolute Selbstthätigkeit gefaßt, d. h. als Denkthätigkeit, deren Gedanken nicht durch Mitwirkung eines Andern, sondern rein durch sie selbst bestimmt werden, so ergiebt sich alles Obige unmittelbar von selbst. Denn — um es mit andern Worten noch einmal zu sagen — das Denken, das seine Gedanken rein aus und durch sich selbst producirt, sie also auch schlechthin selbst bestimmt, ist eben damit nothwendig selbst bestimmtes Denken: denn es ist nur Denken in seinen Gedanken und sofern es Gedanken hat, d. h. sofern es denkt. Nun kann aber diese seine Bestimmtheit nur von ihm selbst herrühren: denn als reine Selbstthätigkeit kann es keine Bestimmtheit haben, die nicht seine eigne That ist, und indem es seine Gedanken selbst in sich begränzt und bestimmt, so bestimmt es eben damit nothwendig sein eignes Uebergehen in seine Gedanken: denn nur in und mit diesem Uebergehen entstehen die Gedanken und sind selbst nur die in Thaten übergehende Denkthätigkeit. Mit der Bestimmung dieses Uebergehens bestimmt aber das Denken nur sich selbst und seine eigne Thätigkeit: denn es ist eben nur Denken als Uebergehen in Gedanken. Das absolute Denken ist also nothwendig Selbstbestimmung und damit Selbstbestimmtheit. Dann aber ist es auch nothwendig sich selber gegenständlich.

§. 99. Ist nun aber sonach das absolute Denken in dem Einen ewigen Akte seines Sichsetzens (der Selbstproduction seiner Gedanken) zugleich Selbstbewußtseyn, Ichheit, Denken und Gedanke seiner selbst, so kann es offenbar diesen Gedanken nicht haben, ohne ihn von allen seinen andern Gedanken zu un-

terscheiden: denn nur indem es sich als Selbstbestimmung von seiner Bestimmtheit und damit von seiner bestimmten Thätigkeit und allen ihren Thaten unterscheidet, wird es sich in sich selber gegenständlich. Dann aber entsteht nothwendig die Frage, worin dieser Unterschied des Gedankens seiner selbst von allen seinen andern Gedanken bestehe, und somit was der Inhalt, die Bestimmtheit dieser Gedanken sey?

Das Absolute producirt und bestimmt seine Gedanken rein durch und aus sich selbst. Seine Selbstthätigkeit ist mithin eine schlechthin freie, d. h. sie ist nicht willkührlich: denn es steht ihr keine Nothwendigkeit, von der sie abweichen könnte, weder innerlich noch äußerlich gegenüber, weil sie schlechthin unabhängig, durch nichts Andres bedingt ist; sie ist aber auch nicht nothwendig: denn es steht ihr keine Willkühr gegenüber, weil sie ihrem eignen Selbst, durch das sie bestimmt wird, nicht widersprechen kann, — weil sie absolute Selbstbestimmung ist. Der Gegensatz von nothwendigem und willkührlichem Denken, zwischen welchem das menschliche Denken sich zu entscheiden hat (weshalb die menschliche Willensfreiheit eben nur eine Wahlfreiheit ist), findet mithin auf das absolute Denken gar keine Anwendung. Das absolute Denken ist unabhängig von ihm, und eben diese Unabhängigkeit ist seine absolute Freiheit, in welcher Willkühr und Nothwendigkeit insofern schlechthin und unmittelbar Eins sind, als sie kein Gegensatz von einander scheidet.

Die Gedanken des absoluten Geistes sind mithin kraft dieser absoluten Freiheit zwar so und nicht anders bestimmt, weil sie eben nur aus absoluter Selbstbestimmung ihre Bestimmtheit haben, mithin nicht anders bestimmt seyn können, als es dem sich bestimmenden Selbst gemäß ist, d. h. als sie bestimmt sind. Worin aber ihre Bestimmtheit, ihr concreter Inhalt, durch den sie sich von einander unterscheiden, bestehe, kann das menschliche Denken nicht a priori (d. h. durch bloße Deduction aus dem Begriffe des Absoluten), sondern nur a posteriori (durch Wahrnehmung — Offenbarung) wissen. Denn im Begriffe des absoluten Denkens liegt an sich nur, was im bisherigen deducirt worden, daß es nämlich sich selbst bestimmend und durch sich bestimmt, mithin sich selber gegenständlich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Geist ist. Was aber dieses absolute Selbst, das frei sich selbst, seine Thätigkeit und seine Thaten bestimmt, selber sey, als was es sich

selber bestimme und wisse, läßt sich daraus nicht abnehmen. Das absolute Denken ist zwar nur das Sich-selbst-Setzende und Bestimmende, sofern und indem es alle seine Gedanken rein aus und durch sich selbst producirt; und in der Totalität seiner Gedanken ist die ganze Fülle des reellen Daseyns gesetzt, weil, wenn es ein absolutes Denken giebt, Alles was ist, nur sein Gedanke seyn kann. Der absolute Geist ist daher zwar keineswegs das leere Sichdenken, sondern in seinem Selbstbewußtseyn hat er zugleich das ganze Universum zum Inhalte seines Wissens. Ließe sich also a priori deduciren, worin der concrete Inhalt seiner Gedanken besteht, so wäre eben damit auch dargethan, als was der absolute Geist sich selber denkt und zu denken sey, — gerade so, wie der Geist und Charakter eines Menschen von mir erkannt ist, wenn ich alle seine Gedanken und Thaten kenne. Allein diese Deduction ist unmöglich. Denn der concrete Inhalt der Gedanken des absoluten Geistes läßt sich nur folgern aus dem Inhalte seiner Selbstbestimmung, und umgekehrt die Bestimmtheit dieser nur aus der Bestimmtheit jener. Mit andern Worten: das Sichsetzen des Absoluten und das Setzen seiner Gedanken ist ein und derselbe absolute Akt seiner absoluten Selbstthätigkeit, in seiner Selbstbestimmung mithin zugleich die Bestimmtheit seiner Gedanken und umgekehrt gesetzt. So wenig also aus dem bloßen Sichsetzen sich folgern läßt, als was das Absolute sich gesetzt habe, so wenig läßt sich daraus folgern, als was es seine Gedanken bestimmt habe; und umgekehrt, so wenig aus dem bloßen Setzen seiner Gedanken sich folgern läßt, worin deren concrete Bestimmtheit bestehe, so wenig läßt sich daraus folgern, als was das Absolute sich selber bestimmt habe.

Worin also der concrete Inhalt der Gedanken des Absoluten bestehe, vermag die idealistische Philosophie auf ihrem Wege nicht zu ermitteln. Nur das folgt aus den bisherigen Prämissen mit Nothwendigkeit, daß der Inhalt derselben von dem Inhalte desjenigen Gedankens, in welchem das Absolute sich selber denkt und sich selbst als den absoluten Geist faßt, nothwendig verschieden seyn müsse. Diese ganz allgemeine Bestimmung der Unterschiedenheit zwischen diesem und jenen Gedanken ist der alleinige Stütz- und Haltpunkt, an welchen der Idealismus seine weitere Deduction anknüpfen kann. Was aus ihr folgt, wird

zwar selbst wiederum nur ein Allgemeines seyn, ist aber in dieser Allgemeinheit schlechthin denknothwendig.

Der Gedanke, in welchem der absolute Geist sich selbst denkt, hat nun aber zu seinem Inhalte das schlechthin bestimmende, absolute Selbst, durch welches die Thätigkeit des Absoluten wie alle seine Thaten bestimmt sind. Diese Thaten (Gedanken) sind mithin hinsichtlich ihrer Bestimmtheit von jenem Selbst abhängig, bedingt: jenes ist das Bedingende, an sich selbst Unbedingte, schlechthin Selbstständige, Voraussetzungslose, diese sind das Bedingte, Unselbstständige, und haben an jenem ihre Voraussetzung. Wie sie selbst bedingt sind, so kann auch das in ihnen Gedachte, an dem sie ihre Bestimmtheit und Unterschiedenheit von einander haben, oder das, worin ihr Inhalt, ihre Bestimmtheit besteht, nur ein Bedingtes seyn. Außerdem muß dieses in ihnen Gedachte nothwendig von dem absoluten Selbst, welches in jener Selbstvorstellung des absoluten Geistes das Gedachte ist, unterschieden seyn. Als das vom absoluten Geiste Unterschiedene ist es mithin wiederum nothwendig nicht absolut, nicht unbedingt, nicht Geist, nicht Denken, also nothwendig ein Bedingtes, Relatives, Materielles.

Sonach aber folgt mit unabweislicher Denknothwendigkeit das anscheinend Paradoxe, an dem man so viel Anstoß genommen, daß nämlich das absolute Denken in dem Einen ewigen Akte der Selbstproduction seiner Gedanken nicht nur sich selber bestimmt und durch sich selbst Denken, Selbstbewußtseyn, Geist ist, sondern in demselbigen Akte zugleich das von ihm unterschiedene Materielle denkt, setzt, bestimmt.

§. 100. Diesem vom absoluten Geiste gedachten Relativen, Materiellen, kommt nichtsdestoweniger das Prädicat des reellen Seyns zu, freilich nicht für das absolute Denken, wohl aber für das menschliche Denken. Für jenes giebt es überhaupt kein reelles Seyn, sofern ja die Begriffsbestimmung des letzteren darin besteht, Bedingung und mitwirkende Ursache der Gedanken eines von ihm unterschiedenen Denkens zu seyn: das absolute Denken aber erzeugt seine Gedanken rein durch und aus sich selbst, bedarf keiner Mitwirkung eines Andern, ist absolute Selbstthätigkeit. Für das absolute Denken ist und bleibt mithin jedes Relative nur ein Gedachtes, nur das gedachte von ihm Unterschiedene,

Materielle. Für das menschliche Denken dagegen ist es ein reell Seyendes, indem sich bereits gezeigt hat und wiederum sich zeigen wird, daß das Materielle für dasselbe eben so nothwendig mitwirkende Bedingung seiner Gedanken ist als das absolute Denken. Insofern kann also mit Recht gesagt werden, daß im Absoluten Denken und Seyn schlechthin Eins und dasselbe sey: denn was das absolute Denken denkt, das Gedachte, Ideelle, ist und existirt eben damit reell so, wie es gedacht wird: der Gegensatz des Ideellen und Reellen findet auf das Absolute keine Anwendung. Insofern kann dann auch gesagt werden, daß der absolute Geist die absolute Wahrheit nicht erst erkennt, sondern selbst ist. Denn für ihn bedarf es nicht erst eines besondern Erkenntnißaktes, nicht erst einer Vermittelung des ideellen und reellen Seyns, sondern sein Gedanke ist in unmittelbarer Identität mit dem in ihm Gedachten (dem Reellen), und letzteres kann nicht anders seyn als wie es von ihm gedacht wird.

Dennoch ist und bleibt das gedachte Relative vom Absoluten verschieden; es ist und bleibt das Relative, das bedingte, materielle Seyn im Unterschiede von dem unbedingten, geistigen Seyn des Absoluten. Denn eben als dieß Unterschiedene ist es von letzterem gedacht, und als was es von ihm gedacht ist, das ist es, das ist sein Wesen und sein Begriff, sein (für das menschliche Denken) an- und für sich seyendes Wesen und sein wahrer Begriff.

§. 101. Kraft dieser Unterschiedenheit ist nun das Relative nicht nur materielles Seyn, sondern im Gegensatze gegen die Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit des absoluten Seyns zugleich schlechthin mannichfaltiges, zeitliches, endliches Seyn. Materielles Seyn und mannichfaltiges, zeitliches, endliches Seyn ist Ein und derselbe Begriff, — d. h. das materielle Seyn ist als solches nothwendig eine Vielheit von unterschiedenen Seyenden, die entstehen und vergehen, sich verändern und zu dem erst werden, was ihr Wesen und ihr Begriff ist, und die in sich selbst wie gegen einander begränzt und beschränkt, von unterschiedener, bestimmter Qualität und Quantität sind. So ist das relative materielle Seyn nothwendig vom absoluten Geiste gedacht, eben indem es als das von ihm Unterschiedene gedacht ist.

Dieses vom Absoluten Unterschiedene, Bedingte, Relative,

dieses nur von einem Andern Gesetzte und Bestimmte, mithin nicht Sichsetzende, sondern schlechthin nur Gesetzte, ist aber eben damit zugleich das schlechthin Unselbstständige, Abhängige, die bloße Beziehung auf ein Anderes, das seine Existenz nicht in sich selbst, sondern in dem Andern hat, und also auch schlechthin nicht ohne dieses Andere, sondern nur zusammen mit ihm, in Einigung mit ihm existiren kann. Als solches ist es mithin vom absoluten Geiste selbst wiederum gedacht und gesetzt. Allein ein Zusammen zwischen dem Absoluten und Relativen kann nur stattfinden, wenn der Unterschied zwischen beiden nicht ein absoluter (ein Widerspruch), sondern ein relativer ist. Nur der relative Unterschied ist überhaupt denkbar. Der relative Unterschied besteht aber, wie gezeigt, darin, daß er auf eine Einheit der durch ihn Unterschiedenen sich bezieht und somit diese Einheit immanent in sich trägt. Und die Einheit Unterschiedener ist wiederum nur denkbar, sofern ihr Unterschied sich aufhebt, d. h. sofern der Unterschied als Thätigkeit gedacht wird, und somit die Einheit nicht todte, fixirte Einerleiheit, sondern das Resultat der Thätigkeit des Unterschieds (seines Uebergehens aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn) ist. Der relative Unterschied zwischen dem Absoluten und Nicht-Absoluten fordert also eine Einheit beider, welche das Resultat der Aufhebung ihres Unterschieds ist. Mit dieser Aufhebung hebt aber nothwendig nur das materielle, zeitliche, endliche Seyn seinen Unterschied vom Absoluten und damit selber sich auf. Denn es ist nur als unterschieden und im Unterschiede vom absoluten Seyn, während letzteres nicht bloß im Unterschiede vom Relativen, sondern in sich und an und für sich ist, weil es ja das Relative selbst erst setzt, indem es sich von ihm unterscheidet (vgl. oben S. 295. 303.). Das Relative ist mithin wiederum vom Absoluten selbst gedacht und gesetzt als ein durch Aufhebung seiner selbst mit ihm Geeinigtwerdendes, in Vermittelung mit ihm Stehendes. Indem aber diese Einigung nur durch die Aufhebung seiner selbst zu Stande kommt, so wird das Relative dadurch nicht zum Absoluten selbst, nicht einerlei mit dem Absoluten, sondern es bleibt trotz der Aufhebung seines Unterschieds und gerade wegen dieser Anfhebung unterschieden von ihm. Denn eben daran, daß es nicht durch sich selbst von Anfang an absolut ist, noch auch durch sich selbst, sondern vielmehr nur durch Aufhebung seiner selbst (durch Uebergehen in Andersseyn) mit dem

Absoluten Eins wird, behält es seinen ewigen, unaustilgbaren Unterschied vom Absoluten, der aber nur ein relativer ist, weil er die Einheit mit dem Absoluten nicht ausschließt, sondern gerade zu seiner Voraussetzung hat.

Diese Aufhebung seiner selbst ist zwar die eigne Thätigkeit, die Selbstthätigkeit des Relativen. Denn eben darin, daß es sich selbst aufhebt, um zu seinem Wesen und Begriffe (zur Einigung mit dem Absoluten) erst zu kommen oder seinen Begriff erst vollständig zu realisiren, während das Absolute seinem Wesen und Begriffe nach vielmehr sich selbst setzt, besteht sein Unterschied vom Absoluten, besteht seine Eigenthümlichkeit. Aber diese Selbstthätigkeit des Relativen ist nur eine relative, bedingte, an die Mitwirkung eines Andern gebundene. Denn seine Selbstaufhebung, oder was dasselbe ist, seine Einigung mit dem Absoluten kann nur zu Stande kommen, sofern zugleich das Absolute diese Einigung ebenfalls will, d. h. sofern es an sich selber diese Einigung vollzieht, sich selbst als das Absolute in Einigung und als geeinigt mit dem Relativen setzt. Ja die Selbstaufhebung des Relativen ist insofern auch wieder nur die Thätigkeit des Absoluten, als es ja letzteres ist, durch welches das Relative als ein sich selbst Aufhebendes gesetzt ist. Ohne diese ursprüngliche, fundamentale Thätigkeit des Absoluten und ohne seine weitere mitwirkende Thätigkeit, durch die es sich selbst mit dem Relativen einigt, wäre sonach die Selbstthätigkeit des Relativen, sofern sie auf dessen Einigung mit dem Absoluten geht, unmöglich. Ohne die Selbstthätigkeit und damit Selbstständigkeit des Relativen wäre aber umgekehrt das Relative selbst unmöglich, weil eben sein Unterschied vom Absoluten nur in seiner Selbstaufhebung besteht.

Das materielle, oder wie wir nunmehr sagen können, das weltliche Seyn ist sonach gerade darum, weil es das schlechthin Unselbstständige, schlechthin Abhängige ist, zugleich relativ selbstständig, selbstthätig. Als solches ist es nothwendig vom Absoluten selbst gedacht, eben indem es als das von ihm Unterschiedene gedacht ist.

§. 102. So gefaßt, tritt das weltliche Seyn dem Absoluten gegenüber, ohne daß letzteres aufhört, absolut zu seyn. Denn es geräth damit nicht in irgend eine Relativität, sondern bleibt

das schlechthin Selbstständige, nur sich auf sich Beziehende, indem es in seiner Beziehung auf das Relative, sofern letzteres seinerseits die bloße Beziehung auf das Absolute ist, offenbar nur in Beziehung zu sich selber steht. Alle Relativität fällt allein auf die Seite des Weltlichen. Dieses ist das Relative selbst, die bloße Beziehung zum Absoluten, das nur als diese Beziehung und in dieser Bezüglichkeit sein Seyn und Wesen hat. Aber das Absolute ist auch nicht so geschieden vom Weltlichen, daß es letzterem als ein schlechthin Anderes (im absoluten Unterschiede) gegenüberstünde, womit es an ihm seine Schranke hätte, und mithin aufhörte, unendlich, unbeschränkt zu seyn. Der Zauber des Pantheismus ist gelöst; das dialektische Spiel mit den Begriffen des Endlichen und Unendlichen hat seine Bedeutung, weil seinen täuschenden Schein verloren. Denn das Weltliche, Endliche, ist eben in seiner Relativität das Sich-selbst-Aufhebende, bleibt mithin nicht in starrem Fürsichseyn als ein ewig Endliches dem Unendlichen gegenüber, sondern existirt nur als und in der Erhebung seiner selbst zum Unendlichen, zur Einigung mit dem Absoluten. Nicht also das Unendliche geht in das Endliche über oder hebt sich zum Endlichen auf, wie die falsche Dialektik will, sondern alle Dialektik, alles Uebergehen und Sichaufheben fällt auf die Seite des Endlichen; und diese Dialektik ist allein die wahre, weil sie allein ihr Ziel, die Vermittelung des Endlichen und Unendlichen erreicht, während die falsche Dialektik an ihrem wahrhaft Unendlichen als der Einheit des Endlichen und Unendlichen nur, wie gezeigt, einen sich selbst auflösenden Begriff, einen reinen Widerspruch gewinnt, in welchem die angeblich vermittelten Gegensätze in Wahrheit schlechthin aus einander fallen (vgl. Thl. I. S. 590.). Die Aufhebung des Endlichen zum Unendlichen, die wahre Vermittelung beider ist auch nicht bloß ein Zusammengehen des Endlichen mit sich selbst (wie Hegel will): — denn Endliches mit Endlichem, Beschränktes mit Beschränktem in Identität zusammengedacht, ergiebt immer wieder nur Endliches, Beschränktes (weil kein Endliches bloß am andern seine Schranke haben kann, sondern nothwendig zugleich in sich selbst beschränkt seyn muß); — eben so wenig wird das Endliche in jener Vermittelung zum Schrankenlosen: denn das wahrhaft Unendliche, das positiv Unendliche ist gar nicht das End- und Schrankenlose, sondern, wie gezeigt, das alle Beschränkung und Begränzung

selbst Setzende, Bestimmende. Die Aufhebung des Endlichen zum Unendlichen besteht daher vielmehr in der Erhebung desselben von einem bloß durch ein Anderes Bestimmten zu einem Sichselbstbestimmenden, aus der gegebenen Bestimmtheit seiner selbst zur Selbstbestimmung (Geistigkeit), aus dem Beschränktseyn zur Selbstbeschränkung, in welcher es über seine Schranke, eben weil sie von ihm selbst gesetzt wird, zugleich hinaus ist, mit dem Jenseit derselben sich berührt und zusammenschließt. (— Ich kann meine Schranke nicht selbst bestimmen, ich kann sie nicht denken, wissen, ohne mich damit von einem Andern abzusondern, zu unterscheiden. Eben damit aber denke und weiß ich nothwendig dieses Andere selbst, und bin also wissend und denkend über meine Schranke hinaus im Gebiete des jenseit derselben liegenden Andern). Diese Erhebung aus der Bestimmtheit zur Selbstbestimmung ist aber wiederum nur möglich, sofern das Endliche als das Relative in seiner Selbstaufhebung zugleich relativ selbstthätig ist. Und kraft dieser Selbstthätigkeit bleibt es, wie bereits oben gezeigt, trotz seiner Selbstaufhebung doch zugleich bei sich selbst, indem es dadurch gerade das wird, was sein wahres Wesen ist und sein wahrer Begriff fordert.

Mit diesem zum Unendlichen sich aufhebenden Endlichen einigt nun zwar zugleich das Absolute sich selbst: denn es hat ja das Endliche selbst zur Einigung mit ihm (dem Unendlichen) bestimmt, und ohne die Einigung seiner mit dem Endlichen kann letzteres diese seine Bestimmung nicht erfüllen. Aber damit geht das Absolute wiederum nicht aus sich heraus in das Endliche über, um etwa aus seinem Andersseyn erst wieder zu sich selbst zurückzukehren, sondern es bleibt schlechthin es selbst und bei sich selbst. Denn das sich selbst aufhebende Endliche, Relative wird eben damit zugleich mit dem Absoluten relativ identisch, und das Absolute, das sich mit ihm einigt, schließt sich daher zwar mit einem Andern, aber eben damit zugleich nur mit sich selbst zusammen.

§. 103. Der Akt, in welchem so das Absolute mit dem von ihm unterschiedenen Relativen, Weltlichen, sich selbst einigt, und diese Einigung an sich selber vollzieht, ist wiederum nur ein Moment des Einen ewigen Uraktes, in welchem das absolute Denken sich selbst als Denken, als Geist setzt, mithin auch eben

so absolut frei, als die absolute Selbstthätigkeit des Absoluten überhaupt. Denn dieses Sich-selbst-Setzen ist eben nur das absolute Selbstproduciren seiner Gedanken; das in letzteren Gedachte aber ist die Mannichfaltigkeit des relativen, endlichen, weltlichen Seyns; dieses wird von ihm nur gedacht (gesetzt) als das zur Einigung mit ihm sich selbst Aufhebende, eine Einigung, die nur möglich ist, sofern das Absolute zugleich sich mit ihm einigt: also setzt das Absolute, indem es sich setzt, zugleich sich selbst als geeinigt mit dem Relativen. Diese Einigung seiner selbst mit einem Andern, von ihm relativ Unterschiedenen, als an ihm selbst vollzogener Akt seiner absoluten Selbstthätigkeit, ist der Begriff der Liebe, der absoluten Liebe, welche nicht die Geschiedenheit des Liebenden und Geliebten, nicht das sich selbst Erfassen des Subjekts im Unterschiede vom Objekt zu ihrer Voraussetzung hat, so daß die Hingebung des Subjekts an das Objekt ein besonderer Akt, das Zweite, erst Hinzutretende wäre, sondern in welcher das liebende Selbst, indem es sich selbst als unterschieden vom Andern erfaßt, zugleich sich selbst als geeinigt mit dem Andern setzt, in welcher also Sichselbstsetzen und Sich-Eins-setzen mit dem Andern unmittelbar Eins und dasselbe ist. Das Absolute liebt mithin nicht bloß, sondern es ist selbst die Liebe.

Damit sind wir wiederum zu den wesentlichen Grundanschauungen des Christenthums gekommen. Gott, sagt das Christenthum, ist der (absolute) Geist, ist die (absolute) Liebe, und schafft die Welt zwar aus Nichts, aber er schafft sie, weil er die Liebe ist; d. h. weil und indem Gott sich als die Liebe setzt, — denn er ist die Liebe nur durch sich selbst, — setzt er zugleich das von ihm Unterschiedene, das relative, weltliche Seyn, und zwar rein durch sich selbst, ohne Vermittelung eines Andern, durch reine Selbstproduction seiner Gedanken. Als die Liebe setzt er nothwendig zugleich sich selbst als geeinigt mit dem, was er liebt. In dieser Einigung aber unterscheidet er sich wiederum von sich selbst als dem absoluten Geiste, welcher das Weltliche vielmehr von sich unterscheidet, und es damit als das, was er nicht ist, als das Materielle, Relative setzt. Er selbst in dieser Unterscheidung seiner selbst vom Weltlichen ist dem Gedanken nach das Prius gegen sich selbst in seiner Einigung mit dem Weltlichen. Gleichwohl hat das Weltliche nur in dieser Einigung mit Gott seine wahre Existenz. Das Christenthum unterscheidet

daher mit Recht jene beiden unterschiedenen Selbste in der göttlichen Selbstheit, und nennt in seiner symbolischen Sprache Gott als den Schöpfer der Welt, der das Weltliche überhaupt zunächst kraft der Unterscheidung seiner selbst von ihm erst setzt, Gott den Vater; Gott dagegen als die Liebe, als mit dem Weltlichen geeinigtes Selbst, Gott den Sohn, den ewigen Logos, „ἐν ᾧ ἐκτίσθη τὰ πάντα," d. h. in welchem alle Dinge ihr wahres Leben haben, ihr wahres Wesen erreichen, ihren wahren Begriff erfüllen. Es unterscheidet von beiden endlich Gott den heiligen Geist als dasjenige Selbst in der göttlichen Selbstheit, welches von Gott dem Vater wie von Gott dem Sohne insofern ausgeht, als es die Selbstunterscheidung Gottes vom Weltlichen wie seine Selbsteinigung mit dem Weltlichen zur Voraussetzung hat, indem es die in der Welt immanente Selbstthätigkeit Gottes ist, welche das auf den Gipfel seiner Entwickelung gelangte, Geistgewordene Weltliche zu dessen spontaner Selbsteinigung mit Gott (erziehend) hinführt und darin erhält. Denn diese Einigung, welche nur durch die Selbstbestimmung des Weltlichen zu Stande kommen kann, ist nur möglich, sofern Gott schon zuvor sich selbst eben so sehr von dem Weltlichen unterschieden, als mit ihm sich selbst geeinigt hat: sie hat Gott den Vater zu ihrer Voraussetzung, weil das Weltliche erst geschaffen seyn muß, ehe es mit Gott sich einigen kann; sie hat Gott den Sohn (den ewigen Gottmenschen) zu ihrer Voraussetzung, weil, wenn Gott nicht sich selbst zur Einigung mit dem Weltlichen bestimmt, und damit als Eins mit ihm sich setzt, das Weltliche seinerseits unmöglich zur Einigung mit ihm kommen kann.

Sonach unterscheidet sich Gott in sich selbst in ein dreifaches Selbst: 1) Gott, sofern er in dem ewigen Akte seines Sichsetzens sich selbst von dem Weltlichen unterscheidet und durch sich selbst ewig unterschieden ist; 2) Gott, sofern er sich selbst mit dem Weltlichen als geeinigt setzt und von Ewigkeit her diese Einigung an sich selbst vollzieht; und 3) Gott, sofern er durch seine Selbstthätigkeit die Selbsteinigung des Weltlichen mit ihm vermittelt, d. h. sofern er sich selbst setzt als durch seine in der Welt immanente Thätigkeit, aber auch zugleich als durch die Selbstbestimmung des Weltlichen mit diesem geeinigt. Jedes dieser drei unterschiedenen Momente ist ein göttliches Selbst, weil jedes eine von der andern unterschiedene, absolute Selbstthätigkeit und

Selbstbestimmung Gottes involvirt. Ist also Gott, wie gezeigt, in und kraft seiner absoluten Selbstbestimmung nothwendig zugleich Selbstbewußtseyn, so muß ihm auch kraft jener dreifachen Selbstunterscheidung ein dreifach unterschiedenes Selbstbewußtseyn, ein dreifältiges Ich zukommen, das aber zugleich ein dreieiniges seyn muß, weil jedes zugleich sich selbst als das andere weiß, oder weil jedes nur das Absolute selbst in dessen eigner Selbstunterscheidung ist. (Diese göttliche Dreieinigkeit ist keineswegs dasselbe mit der in sich unterschiedenen Einheit des Selbstbewußtseyns, die auch in der menschlichen Ichheit sich findet. Denn Ich als vorstellendes Subjekt, und Ich als vorgestelltes Objekt, und Ich als Bewußtseyn der Einheit beider, — dieses Sichselberdenken des Ichs kraft der Selbstunterscheidung in sich, ist überhaupt nur das Wesen des Selbstbewußtseyns, und entspricht nur jenem Selbstbewußtseyn Gottes, in welchem er sich selber weiß, ganz abgesehen von seinem Verhältnisse zur Welt. Aber auch damit, daß ich mich von allen anderen Menschen unterscheide und doch zugleich als Eins mit allen anderen mich fasse uud weiß, auch damit ist keineswegs ein wirklich zweifaches Selbst in mir gesetzt, das dem dreifältigen Selbst in Gott zu vergleichen wäre. Denn ich bin im Unterschiede von allen anderen Menschen doch ebenfalls nur Mensch, und in der Einheit mit allen anderen immer nur ich, d. h. der Unterschied fällt nur innerhalb des allgemeinen Begriffs des Menschlichen, es ist nur der Unterschied des Allgemeinen und Einzelnen innerhalb desselben Gattungsbegriffs. Die Analogie mit der göttlichen Trinität wäre nur vorhanden, wenn ich sagen könnte: ich unterscheide mich von dem Thiere, und damit bin ich Mensch; ich setze mich aber auch zugleich als Eins mit dem Thiere, und damit bin ich Thiermensch. Das aber vermag ich nicht; und mithin ist jene dreifache Selbstheit, der Begriff der Trinität, eine dem göttlichen Geiste allein zukommende Bestimmtheit.)

Die beiden ersten Personen der göttlichen Dreieinigkeit haben sich bereits aus der bisherigen Entwickelung des Begriffs des Absoluten als denknothwendig ergeben. Aber auch die dritte Person, die das Christenthum den heiligen (heiligenden) Geist nennt, ist schlechthin denknothwendig, weil, wie sich sogleich zeigen wird, die Selbsteinigung des Weltlichen mit Gott nur in den weltlich-geistigen Wesen zu Stande kommen kann, letztere aber

nur durch die offenbarende und erziehende Thätigkeit Gottes in der Welt zur Selbstvollziehung derselben gelangen können.

§. 104. Die Selbstaufhebung des Relativen, seine Vermittelung mit dem Absoluten ist nämlich nothwendig eine Vergeistigung des Materiellen, ein Uebergehen der Materie in Leben und Geist. Denn das Relative ist als solches, als verschieden vom Absoluten, an sich materiell, die Materie selbst; das Absolute dagegen ist absolutes Leben, absoluter Geist. Kann also eine Vermittelung zwischen beiden nur stattfinden, sofern der Unterschied zwischen ihnen in Einheit übergeht (sich aufhebt), und geht damit das Relative selber in Andersseyn über, so kann dieß Uebergehen nur eine Erhebung der Materie zur Geistigkeit seyn. Denn das Andersseyn des Materiellen ist eben das geistige Seyn. Dieß Uebergehen ist nun aber nicht bloß Veränderung, sondern ein Werden, in welchem das Materielle zu dem erst wird, was sein Wesen, sein Begriff, seine Bestimmung ist. Denn es kann schlechthin nicht anders gedacht werden, als mit der Bestimmtheit, aus seiner Materialität in Geistigkeit überzugehen und in letzterer mit dem absoluten Geiste Eins zu werden. Es gehört also zu seinem Begriffe, nicht unmittelbar das zu seyn, was sein Begriff ist und fordert, d. h. sein Begriff ist nicht unmittelbar realisirt, sondern er wird nur realisirt in und vermittelst seiner Selbstaufhebung; und darum ist das, was sein Begriff ist und fordert, zugleich seine Bestimmung. Eben damit aber ist dieß Werden, sofern es die relative Selbstthätigkeit des Relativen involvirt und sein Ziel nur durch seine Selbstthätigkeit erreicht wird, zugleich Entwickelung: es ist der Begriff der Entwickelung, diejenige Form des Werdens zu seyn, in welcher Etwas durch eigne, wenn auch bedingte, an die Mitwirkung eines Andern gebundene Selbstthätigkeit zu dem wird, was sein Begriff, seine Bestimmung ist. Sofern endlich diese Entwickelung des Geistes aus der Materie, oder was dasselbe ist, der Materie zum Geiste, nicht in ununterscheidbarer Continuität, sondern in bestimmten, unterschiedlichen Absätzen, stufenweise, fortschreitet, ist sie das, was die neuere Philosophie mit dem Ausdrucke Proceß bezeichnet. Die Entwickelung des Materiellen zur Geistigkeit ist aber nothwendig Proceß, weil es zum Begriffe des Materiellen gehört, an sich, d. i. im Unterschiede gegen das Ab-

solute (Geistige), ein bloß Mannichfaltiges zu seyn, d. h. in das Außereinander vieler unterschiedener Einzelheiten zu zerfallen. So lange es noch nicht vollkommen vergeistigt ist, müssen sonach kraft dieser seiner Aeußerlichkeit auch alle die Momente, durch die es zur Geistigkeit sich entwickelt, äußerlich einander gegenübertreten, und somit als besondere Stufen der Entwickelung sich von einander abscheiden.

Diesen Proceß in seinen verschiedenen Stufen von dem allgemeinen Begriffe des Materiellen aus darzulegen, ist das Amt der idealistischen Naturphilosophie.

§. 105. Das Materielle ist an sich, im Unterschiede vom Absoluten, zunächst das Mannichfaltige, Viele, Unterschiedene, Zeitliche, Endliche, und damit, wie schon bemerkt, zunächst das Außereinander von vielen, unterschiedenen Einzelnen, die eben darum selbst nur äußerlich, ohne alle Innerlichkeit sind. Ihre Unterschiedenheit ist nach Maß und Grad selbst eine mannichfaltige, verschiedene: jedes ist vom Andern in einem besondern Grade unterschieden; aber sein Unterschied ist ihm äußerlich, gleichgültig: es ist bestimmt, aber nicht bestimmt durch sich selbst, sondern nur durch ein Anderes, und somit an sich das bloß Bestimmbare. Jedes ist ein Zeitliches, und damit ohne Dauer, dem Wandel und der Veränderung unterworfen, sich selber fortwährend ein völlig Anderes, ein durchaus Neues, mithin im beständigen Entstehen und Vergehen begriffen; aber es entsteht und vergeht nicht durch sich selbst, es verändert nicht sich selbst, sondern es wird durch Anderes verändert; und ist also an sich nur ein veränderbares. Eben so ist jedes ein bloß Endliches, Begränztes, mithin ein schlechthin Kleines, ohne alle Größe; aber es ist nicht in sich und durch sich selbst, sondern nur durch Anderes begränzt, und also an sich wiederum nur ein Begränzbares. — Faßt man diese Bestimmungen zusammen, so hat man den gewöhnlichen philosophischen, d. h. den abstrakten Begriff der Materie, zugleich mit den abstrakten Begriffen der Zeit und des Raumes. Denn das schlechthin Wandelbare, das reine, allgemeine Nacheinander des Mannichfaltigen, das aber in dieser Allgemeinheit noch gar keine Bestimmtheit hat, ist der abstrakte Begriff der Zeit; das an sich bloß Begränzbare, das erst, wenn die Gränzen durch ein Anderes gezogen sind, zu einem allgemeinen Nebenein-

ander eines äußerlich begränzten Mannichfaltigen wird, ist der abstrakte Begriff des Raumes.

Allein diese Begriffe sind in Wahrheit nur leere Abstraktionen, die, wie alle Abstraktionen, bei Lichte besehen, in reine Widersprüche sich auflösen. Es ist nur der abstrakte Begriff, die todte, abstrakte Materie, weil der reine Unterschied des Materiellen vom Geistigen einseitig fixirt ist. Dieser Unterschied ist nun aber zunächst weder ein reiner noch ein fixirter, sondern ein sich aufhebender, relativer. Hebt er sich aber auf, so ist auch jene Vielheit und Unterschiedenheit des Materiellen begrifflich und von Anfang an nur eine sich aufhebende, relative.

Demnächst ist es jedes einzelne Materielle selber, das seine Einzelheit (Unterschiedenheit) selbst aufhebt: es ist seine eigne relative Thätigkeit, durch die es aus Thun in That, aus Seyn in Andersseyn, aus Unterschiedenheit in Einheit mit dem andern übergeht. Um dieser Selbstthätigkeit willen kann jedes, um einen Leibnitzschen Ausdruck zu gebrauchen, als Monade bezeichnet werden. Denn als selbstthätig ist es kein bloß todtes, äußerliches Atom, das nur durch eine ihm äußerliche Macht bestimmt und mit andern Atomen zusammengewürfelt wird (— ein solches ist ohnehin eine **contradictio in adjecto**, weil die abstrakte, todte Materie nothwendig in's Endlose theilbar gedacht werden muß, also nicht aus Atomen bestehen kann —) sondern es hat bereits Innerlichkeit, es hat bereits Leben in sich, wenn auch noch als bloßen Keim, im Werden und Entstehen begriffen. Die so entstehende Einheit der Monaden ist ihre That, Produkt ihres auf dieselbe That gerichteten Thuns, Resultat ihres Zusammenwirkens. Weil aber dabei jede selbst übergeht, selbst sich verändert, verliert sie darin nicht sich selbst, wird nicht schlechthin ein andres, sondern bleibt zugleich sie selbst, d. h. sie wird nicht schlechthin, sondern nur relativ identisch mit den andern, mit denen sie sich zusammenschließt. Sie bleibt zugleich relativ unterschieden, und ihre Einigung ist daher keine schlechthin untrennbare, sondern kann unter Umständen auch wieder gelöst werden. Sie ist keine absolut, sondern nur eine relativ feste, und läßt mithin innerhalb dieser Festigkeit die verschiedensten Grade bis zur äußersten Lockerheit zu. Je geringer der Grad der ursprünglichen Unterschiedenheit der einzelnen ist, desto lockerer wird ihre Einheit seyn, nachdem ihre Unterschiedenheit sich aufge-

hoben. Denn die Einheit ist eben nur die aufgehobene Unterschiedenheit: je größer also der Grad des Unterschieds, desto höher nothwendig das Maß der Einheit (— was die Chemie vollkommen bestätigt).

Nach dem Grade ihrer Unterschiedenheit werden also die Monaden in unterschiedene Einheiten zusammengehen. Eine solche von andern unterschiedene Einheit zu seyn ist der allgemeine Begriff des Körpers oder des materiellen Dinges überhaupt, d. h. es ist der Gattungsbegriff der materiellen Dinge, durch jenes Uebergehen der Monaden aus allgemeiner Unterschiedenheit in besondere, unterschiedliche Einheiten entstanden zu seyn. Indem dieses Uebergehen gemäß den verschiedenen Graden ihrer Unterschiedenheit erfolgt, so bilden sich zugleich verschiedene Arten von materiellen Dingen, die zwar insofern unter den allgemeinen Gattungsbegriff fallen (d. h. identisch sind), als sie sämmtlich materielle Dinge sind, die aber zugleich der Art nach unterschieden sind, weil sie gemäß den unterschiedenen Graden der Unterschiedenheit der Monaden von einander gebildet sind. Und da die Monaden, die gemäß dem gleichen, ihnen gemeinsamen Grade des Unterschieds sich geeinigt haben und zu Körpern zusammengegangen sind, trotz dieser Gleichheit des Unterschiedsgrades doch noch von einander unterschieden sind, so entstehn damit einzelne Körper, besondere Exemplare derselben Art, die, obwohl sie gleicher Art sind, weil sie in der Gleichheit des Unterschiedsgrades identisch und durch diese Gleichheit von allen andern auf gleiche Art unterschieden sind, doch auch wiederum von einander unterschieden seyn müssen, weil die Monaden, aus denen jeder besteht, durch eigne Selbstthätigkeit aus Unterschiedenheit zur Einheit zusammengegangen sind, und daher ihre Unterschiedenheit nicht schlechthin verloren haben, sondern nur relativ Eins geworden sind. Mit andern Worten: die Einigung der Monaden (ihr Uebergehen aus Unterschiedenheit in Einheit) und damit die Entstehung und Bildung der materiellen Dinge als solcher vollzieht sich nothwendig nach den Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, oder der Gattung, der Art und der Individualität (Exemplarität); oder was dasselbe ist: der göttliche Gedanke, in welchem von Gott das weltliche, materielle Seyn gedacht wird, ist Idee, ist selbstthätiger Begriff, d. h. bestimmt, unterscheidet, ordnet das

materielle Seyn nach Gattungen, Arten und einzelnen Exemplaren. Dieß ist das erste allumfassende Grundgesetz der Weltbildung. —

So lange nun aber die Einigung der Monaden zu bestimmten Einheiten noch nicht vollzogen ist, wird das Werden derselben, d. i. das Uebergehen der einzelnen Monaden aus Unterschiedenheit in Einheit, nothwendig erscheinen als ein Streben nach Einigung, oder was dasselbe ist, jenes Zusammengehen in die unterschiedenen Einheiten (Körper) wird, so lange es noch nicht vollzogen ist, sich nothwendig darstellen als ein gegenseitiges Sich-anziehen derjenigen Monaden, die durch den Grad ihrer Unterschiedenheit zur Bildung von Körpern derselben Art bestimmt sind. Indem diese nach Einigung mit einander streben, werden sie zugleich nothwendig die Einigung mit andern verweigern; das Streben, das sie zu einander hinführt, ist nothwendig zugleich ein Abweisen der Einigung mit andern: die Attraction ist nothwendig zugleich Repulsion.

Damit ergiebt sich ein zweites Gesetz des materiellen Daseyns, das nicht nur die Monaden, sondern auch die aus ihnen gebildeten Körper umfaßt: das relativ Entgegengesetzte, Ungleiche zieht sich an, das relativ Gleiche stößt sich ab. Gemäß diesem Gesetze bilden sich die nach Art und Individualität mannichfach unterschiedenen Körper, d. h. mannichfaltig unterschiedene Einheiten, die, je inniger ihre Verbindung ist, desto mehr als feste Körper erscheinen, je lockerer dagegen, desto mehr als flüssige Körper sich darstellen. Festigkeit und Flüssigkeit sind daher nur relative Begriffe, d. h. nur dem Grade nach unterschieden: es giebt keinen absolut festen und keinen absolut flüssigen Körper, sondern nur eine auf- und absteigende Skala, in welcher die relativ größte Festigkeit (etwa des Diamanten) mit der relativ höchsten Flüssigkeit (der Gase — des Lichtes) durch zahllose Zwischenglieder verbunden ist. Der ursprüngliche Zustand aller Monaden aber muß gedacht werden als eine unterschiedslose, weder feste noch flüssige Masse, innerhalb deren erst durch Attraktion und Repulsion jene unterschiedenen Einheiten, d. h. besondere feste und resp. flüssige Körper, sich gebildet haben.

Mit der Bildung jener Einheiten (Körper) ist nun aber das Uebergehen der Monaden aus Unterschiedenheit in Einheit keineswegs aufgehoben. Vielmehr weil die gewonnenen Einheiten niemals

vollkommene, absolute sind, streben die geeinigten Monaden fortwährend über ihre Einheit hinaus. Eben damit aber geht ihre Thätigkeit über den Körper, zu welchem sie zusammengefaßt sind, hinaus: sie wirken auf andre Körper ein und zwar um so stärker, je lockerer ihre Verbindung unter einander und je größer daher ihr Streben nach innigerer Einigung ist. (Die flüssigen Körper, Wasser, Luft ꝛc., üben daher eine stärkere Einwirkung auf andre aus, als die festen.) Vermöge dieses Einwirkens auf einander, machen sie nicht nur ihre eigne Einigung lockerer, sondern sie können auch die Einigung andrer Monaden stören, d. h. andre Körper auflösen; aber sie können auch eine lockere Einigung zu einer festen machen, oder noch ungeeinigte Monaden zur Einigung hindrängen, d. h. neue Körper entstehen machen; kurz, die Wechselwirkung der Körper unter einander ist eben so sehr Composition als Decomposition, — d. h. sie ist eine chemische und vollzieht sich nach dem obigen zweiten Gesetze der Attraction und Repulsion. Aber sie ist auch zugleich eine mechanische. Denn sofern kraft des allgemeinen Strebens nach innigerer Einigung alle Körper mit allen sich zu verbinden suchen, so streben sie eben damit sämmtlich nach Einem gemeinsamen Einheitspunkte, der wie das Centrum einer Kugel nothwendig in der Mitte ihrer Gesammtheit liegt. Dieses allgemeine Streben nach Einem Mittelpunkte ist das, was man Schwerkraft nennt. Auch diejenigen, die sich nicht chemisch zu besondern Einheiten verbinden können, drücken daher nothwendig auf einander nach dem Maße ihres Umfangs (Volumens) und ihrer Dichtigkeit; und nach demselben Maße richtet sich nothwendig die Geschwindigkeit, mit welcher die einzelnen Körper, wenn sie in ihrem Streben nach dem Mittelpunkte gestört werden, nach Aufhebung der Störung zu dem gemeinsamen Einheitspunkte sich wieder hinbewegen, d. h. mit welcher sie fallen. Das Gesetz der Schwere und des Falles ist ein drittes Grundgesetz des materiellen Daseyns auf der ersten Stufe seiner Entwickelung.

In dieser doppelten Wechselwirkung auf einander sind die mannichfaltigen Körper, trotz ihrer Unterschiedenheit gegen einander, zu Einem Ganzen, Einer Totalität verbunden. Und ein solches Ganzes, dessen Einheits- und Mittelpunkt jenes allgemeine Streben aller seiner Theile zur Einheit, die Schwerkraft ist, — eine solche Totalität mannichfaltiger, in beständiger (me-

chanischer d. h. schwerkräftiger, und chemischer) Wechselwirkung begriffener Körper zu seyn, ist der allgemeine Begriff der geologischen Natur.

Ueber diesen ganz allgemeinen Begriff der geologischen Natur kann die idealistische Naturphilosophie nicht hinaus. Welche Körper, welche Gattungen und Arten, in welcher concreten Unterschiedenheit (Bestimmtheit) gegen einander sich gebildet, und welche bestimmte Ordnung sie unter einander eingenommen haben, — das läßt sich nicht a priori wissen (deduciren), sondern nur erfahren. Denn die concrete Bestimmtheit des Besondern und Einzelnen läßt sich aus dem allgemeinen Begriffe nicht ableiten, weil, wie gezeigt, das Besondre seinem Begriffe nach ein Besonderes, Einzelnes nur dadurch ist, daß es mit dem Allgemeinen zwar identisch, zugleich aber von ihm unterschieden, eine Sphäre der Freiheit und Selbstständigkeit für sich hat (§. 52 f. §. 90. S. 277 f.), und weil andrerseits, wie ebenfalls bereits gezeigt worden, das, als was das Materielle bestimmt wird, nur die That der absolut freien Selbstbestimmung des absoluten Geistes ist. (§. 99.) Die idealistische Naturphilosophie kann aber nur aus dem allgemeinen Begriffe des Materiellen, wie er aus dem allgemeinen Unterschiede desselben vom Absoluten sich ergeben hat, ihre Folgerungen ziehen. Für die Erfassung des Besonderen und Einzelnen fehlen ihr mithin alle Handhaben. So wenig sie daher zu zeigen vermag, daß und welche Metalle, Erden, Salze &c. es gebe und wie sie sich von einander unterscheiden, d. h. welche Gattungen und Arten geologischer Körper existiren müssen, eben so wenig vermag sie zu sagen, wie viele jener geologischen Totalitäten, d. h. Weltkörper, es gebe, und worin ihr Unterschied bestehe. Denn die Selbstthätigkeit der göttlichen Idee, von welcher alle concrete Bestimmtheit ausgeht, ist zwar nothwendig überall auch in der Weise der Idee, d. h. gemäß den Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, oder was dasselbe ist, in der Form des Gattungsbegriffs thätig und ordnet und unterscheidet daher auch die Weltkörper nach Gattungen und Arten; aber worin der Unterschied derselben von einander bestehe, das läßt sich zufolge der angegebenen Gründe wiederum aus dem allgemeinen Begriffe eines Weltkörpers nicht deduciren. Dafür aber kann die idealistische Naturphilosophie mit völliger Sicherheit behaupten, daß, sofern es meh-

rere Weltkörper giebt, dieselben, wenn auch dem empirischen Erkennen gänzlich unerreichbar, trotz aller Verschiedenheit, doch zugleich relativ identisch seyn, d. h. unter den von ihr entwickelten allgemeinen Begriff der geologischen Natur fallen müssen.

§. 106. Auf dieser ersten Stufe kann nun aber der Entwickeluugsproceß des Materiellen zur Geistigkeit nicht stehen bleiben, weil damit die Geistigkeit noch keineswegs erreicht ist. Denn das Uebergehen der Monaden aus Unterschiedenheit in Einheit ist zwar relative Selbstthätigkeit, aber keineswegs Bestimmung der That (der Einheit) von Seiten der Selbstthätigen, geschweige denn spontane Selbstbestimmung, die auch anders ausfallen könnte. Vielmehr kann eine Monade mit der andern sich nur einigen, sofern die andre sich mit ihr einigt. Ihre That, die Einigung mit der andern, ist mithin nicht bloß *ihre eigne* That, sondern zugleich ein ihr Aeußerliches, und eben deshalb die Einigung selbst zugleich noch eine äußerliche, die sich daher auch von außen aufheben und wiederherstellen läßt. (Alle geologischen Körper lassen sich chemisch componiren und decomponiren). Die Einigung ist sonach das Produkt eines insofern *zufälligen* Zusammenwirkens der Monaden, als die Thätigkeit jeder derselben durch die von ihr völlig *unabhängige* Mitwirkung der andern dergestalt bedingt ist, daß sie es ohne diese Mitwirkung gar nicht zur That bringt. Eben so ist die Wechselwirkung der verschiedenen Körper unter einander ein gegenseitiges Bestimmen und Bestimmtwerden, das gleichermaßen ein ihnen äußerliches und (in dem angegebenen Sinne) zufälliges Thun ist. Denn jeder Körper wirkt eben nur über sich selbst *hinaus* auf andere ein, und seine Wirksamkeit ist durch die entgegenkommende Thätigkeit der andern durchaus bedingt. Diese Thätigkeit, welcher ihre eigne That zugleich äußerlich und zufällig ist, und damit diese Zufälligkeit und Aeußerlichkeit des Thuns selbst, in welcher die geologische Natur noch befangen ist, muß in dem Selbstaufhebungs-Prozesse des Materiellen nothwendig sich aufheben, übergehen in Andersseyn oder vielmehr in Andersthun. Denn eben in dieser Aeußerlichkeit und Zufälligkeit zeigt sich noch die Materialität der geologischen Natur. Der göttliche Gedanke des Weltlichen ist es also nothwendig selbst, der, sofern er Idee ist, durch immanente Thätigkeit diese Aufhebung bewirkt, d. h. es ist die schöpferische Thätigkeit Gottes,

welche die geologische Natur gleichsam über sich selbst hinaus-treibt, und damit, wie sich zeigen wird, die vegetabilische Natur schafft.

Die Aufhebung des Verhältnisses der äußerlichen Zusammen- und Wechselwirkung ist nämlich nichts andres als der Uebergang in das Verhältniß der Substanzialität, der Substanz und ihrer Modificationen. Die Substanz ist die in sich unterschiedene Thätigkeit, welche, wenn auch durch die Mitwirkung eines Andern bedingt, doch durch eigne Kraft nicht nur in ihre mannichfaltigen Thaten übergeht, sondern auch in ihnen bei sich selbst bleibt, welcher also ihre Thaten nicht äußerlich, sondern nur das Andersseyn, die Aeußerung, Erscheinung ihrer selbst sind. Die Substanz geht in ihren Thaten nur in ihr eignes Andersseyn über, d. h. ihre Thaten sind eben nur ihre Modificationen, und weil sie das sind, geht die Thätigkeit der Substanz nicht bloß (wie bei den geologischen Körpern) über sich hinaus auf Andres außer ihr, sondern sie bleibt in ihren Thaten immanent, sie ist innere Thätigkeit, die in ihren Thaten sich äußert, und die daher, so lange sie sich selbst nicht erschöpft, fortwährend in Thaten übergeht. — Hebt also jene Aeußerlichkeit und Zufälligkeit des Zusammenwirkens der Monaden sich auf, und wirken sie demgemäß so zusammen, daß ihre Thaten ihnen nicht mehr äußerlich, sondern vielmehr nur das Andersseyn, die Aeußerung, Entfaltung ihres eignen thätigen Wesens und Zusammenseyns, also auch durch ihr Wesen und Zusammenseyn bestimmt sind, so bilden die so zusammenwirkenden Monaden nicht mehr einen geologischen Körper, sondern eine Substanz mit ihren Modificationen: ihre gemeinsame, einige Thätigkeit ist die Substanz selbst, ihre Thaten sind ihre Modificationen. Die Substanz unterscheidet sich aber auch von ihren Modificationen, und schließt sich zugleich mit ihnen zu relativer Identität zusammen. Die Substanz nämlich ist das thätige Zusammenseyn der in gemeinsamer Thätigkeit geeinigten Monaden. Mit dem Uebergehen der Thätigkeit aus Thun in That, geht dieses Zusammenseyn über in sein Andersseyn, d. h. es entfaltet sich in eine unterschiedliche Mannichfaltigkeit von Momenten. Aber es ist sein Uebergehen in sein Andersseyn; es entfaltet sich in die Unterschiedenheit der Momente; die Momente sind seine Thaten. Die Substanz ist daher von letzteren

unterschieden; aber zwischen ihr und ihren Unterschieden (Theilen — Gliedern) tritt keine Differenziirung, keine Besonderung ein, sondern es ist eine ununterbrochene Continuität und Identität, welche die Substanz und ihre Glieder verbindet. In jedem Gliede stellt sich daher der *ganze* Substanzialitätsproceß dar, und die mannichfaltigen Glieder können deshalb nicht qualitativ, wesentlich, sondern nur quantitativ, nur der Form nach von einander unterschieden seyn. Das Ganze ist mithin gleichsam ein Kreis ohne Centrum: es hat keinen innern Mittelpunkt, von dem die Thätigkeit ausginge und die Thaten (Glieder) bedingt wären, sondern das Centrum liegt überall und daher nirgend, weil eben die Thätigkeit und die Thaten überall sich wiederholen, überall nur formell verschieden sind.

Die Substanz als dieß thätige Zusammen der Monaden, das in die continuirliche Mannichfaltigkeit der Modificationen sich continuirlich entfaltet, ist nun aber offenbar nichts anderes, als der *vegetabilische Keim* oder das *Samenkorn*, das (freilich unter Mitwirkung eines Andern — der geologischen Natur) aus sich selbst, durch eigne innere Triebkraft wächst und in die mannichfaltigen Theile und Glieder der Pflanze sich ausbreitet. Jedes dieser Glieder enthält, wie die neuere Naturforschung ergeben hat, die ganze Pflanze in sich. Die Pflanze bildet sich (nach C. G. Schultz) durch *Wiederholung* äußerer blattloser oder beblätterter Glieder, deren jedes dem Ganzen gleich ist und die Totalität der inneren Organisation enthält, daher denn auch jedes abgeschnittene Glied wieder Wurzeln und Knospen treibt und eine ganze Pflanze bildet. Die verschiedenen Glieder können mithin nicht, wie bisher geschehen, als besondere, mit bestimmten Funktionen versehene Organe betrachtet werden, sondern jede Wurzel, jeder Stengel, jedes Blatt verrichtet alle Funktionen der Pflanze, wenn auch mit einem Ueberwiegen bald dieser, bald jener: die Wurzel kann eben so gut grün werden, athmen und Blätter treiben, als das Blatt einsaugen und Wurzel treiben. Die Metamorphose der Pflanze besteht daher nur darin, daß die *äußeren Formen* der Glieder in ihrer beständigen Wiederholung beim Wachsthum der Pflanze sich umbilden, während ihre innere Organisation unverändert dieselbe bleibt. Nur an der Gliederbildung zeigt sich die Metamorphose, indem die über einander sich entwickelnden Glieder, Knoten und Blätter,

allmälig ihre Formen in Blumen umändern. Die Metamorphose ist daher keine ungebundene, gränzenlose Verwandlung aller Pflanzenorgane, — die Organe bleiben vielmehr von ihr unberührt, — sondern nur eine Formveränderung eines allgemeinen vegetativen Grundtypus, der sich im Wachsthum und der Verzweigung der Pflanze nicht minder wie in der Blumenbildung in's Unendliche wiederholt. Kurz, eine ganze Pflanze ist nicht ein einfaches Individuum, wie das Thier, sondern eine Zusammensetzung von individuellen Gliedern, deren jedes dem Ganzen gleich ist, alle Funktionen des Ganzen in sich vereint, und fortwährend in sich wiederholt, die also auch nicht Organe der Pflanze sind, ohne welche das Ganze nicht bestehen könnte, sondern vielmehr überall die wesentlichen inneren Organe in sich tragen, und durch dieselben sich beständig in einander umbilden und wieder alle Gliederformen aus sich entwickeln können. Die Pflanzenorganisation ist sonach eine Gliederung und Gliederbildung ohne Centrum; und ihr entsprechend ist dann auch die Strömung des Lebenssaftes in den Gefäßen der Pflanze oder die s. g. Cyklose eine rein peripherische Circulation in Gefäßnetzen, die sich im Allgemeinen nicht verzweigen, sondern überall unter sich gleiche Kreise von Saftströmen bilden, eine Circulation also, die zwar durch alle Glieder der Pflanze nicht bloß auf- und abwärts, sondern nach allen Seiten hin sich verbreitet, aber weder durch einen gemeinsamen Mittelpunkt, noch sonst durch größere Stämme, wodurch verschiedene Theile verbunden würden, zusammenhängt, während bei den höheren Thiergattungen die Circulation des Blutes durch den Mittelpunkt des Herzens zu einer allgemeinen Einheit verbunden erscheint (C. G. Schultz: Die Cyklose des Lebenssaftes in den Pflanzen. Bresl. 1841.).

Ist dieß im Wesentlichen die Organisation der Pflanze, so fällt, wie Jeder sieht, das Wesen der vegetabilischen Natur mit dem oben entwickelten Begriffe der Substanz und des Substanzialitätsprocesses in Eins zusammen. Die Pflanze ist Substanz, oder was dasselbe ist, in ihr erhebt sich das Materielle zur Substanzialität, — aber freilich nicht die logische Kategorie der Substanz noch auch die absolute Substanz, sondern eben nur materielle, relative Substanz oder die Substanzialität des Relativen, Materiellen, die als solche vermittelst der logischen Kategorie,

d. h. vermittelst des abstrakt-allgemeinen Formbegriffs der Substanz als begrifflicher Unterscheidungsnorm, erkannt wird. Eben weil sie nur relative, materielle Substanz ist, ist sie nicht unbedingt, voraussetzungslos, causa sui, d. h. nicht reine Selbsturfache und Selbstbestimmung ihrer Modificationen, ihrer Gliederung, ihrer Bestimmtheit (Erscheinung). Der weltliche Substanzialitätsprozeß hat vielmehr den Bildungsprozeß der Körper überhaupt, die vegetabilische Natur hat die geologische zur nothwendigen Voraussetzung. Die Pflanzenwelt entsteht nur, indem durch die immanente Schöpferthätigkeit der göttlichen Idee die geologische Natur über sich selbst hinaus getrieben, jene Aeußerlichkeit und Zufälligkeit ihres Thuns aufgehoben wird, und damit in die substanzielle Thätigkeit, d. h. in diejenige Weise der Thätigkeit, die das Wesen der Substanz ausmacht, übergeht. Dieses Uebergehen der geologischen in die vegetabilische Natur zeigt sich auch äußerlich darin, daß die Pflanze von der geologischen Natur sich ernährt, d. h. daß die Kräfte und Säfte der geologischen Natur in die Pflanze übergehen, von dieser absorbirt und in ihr Wesen verwandelt (assimilirt) werden. Die Pflanze ist daher von der geologischen Natur bedingt: ohne letztere kann sie den Proceß ihrer Thätigkeit, ihrer Organisation und Metamorphosirung weder beginnen noch fortsetzen. Dieser Proceß ist mithin keine reine, innere Selbstthätigkeit, sondern bedarf Stoff und Mittel von außen her. Eben so wenig ist er reine Selbstbestimmung. Kraft jener Bedingtheit der vegetabilischen Natur überhaupt ist vielmehr die Bestimmtheit jeder Pflanze, ihre besondere Gliederbildung und Metamorphosirung nothwendig vielfach bedingt durch die Beschaffenheit des Bodens, des Klimas, des Wetters; und nur jener allgemeine, vegetative Grundtypus der Organisation ist unabhängig von den Einwirkungen der geologischen Natur, weil er das Wesen der Pflanze ausmacht, und weil daher, wo er nicht zur Entwickelung kommen kann, die Pflanze als solche überhaupt nicht Existenz gewinnt. Dieser Grundtypus umfaßt die Identität der Unterschiede, durch welche sich alle Arten und alle einzelnen Exemplare der Pflanzenwelt von allen anderen Wesen (den Mineralien, den Thieren ꝛc.) auf dieselbe gleiche Weise unterscheiden, und in welcher daher alle relativ identisch sind: er ist der Gattungsbegriff der Pflanze, der dem Grundgesetze der Weltbildung und des weltlichen Da-

seyns gemäß in mannichfaltigen Arten und einzelnen Exemplaren sich realisirt.

Ueber diesen Grundtypus hat demgemäß das einzelne Pflanzenexemplar schlechthin keine Macht: es kann schlechthin nicht von ihm abweichen. Aber auch die Individualität des einzelnen Exemplars, dasjenige, wodurch es ein besonderes, einzelnes Wesen ist, hängt nicht von seiner Selbstbestimmung ab. Die Individuation beruht zwar nur darauf, daß dem einzelnen Exemplar eine relative Selbstthätigkeit und damit eine beschränkte Sphäre relativer Freiheit (Unabhängigkeit) von seinem Gattungsbegriffe zukommt (wie so eben §. 104. S. 316. gezeigt worden); aber nicht jede Selbstthätigkeit bestimmt auch sich selbst und ihre Thaten: dieß kann vielmehr nur von der denkenden Thätigkeit gesagt werden. Die substanzielle Thätigkeit ist als solche noch ohne Selbstbestimmung, weil sie eben ohne Mittelpunkt, eine bloß peripherische Thätigkeit ist. Demgemäß fehlt ihr der innere Einheitspunkt ihrer Thaten, es fehlt das bestimmende Selbst, das zwar mit seiner Bestimmtheit identisch ist, aber zugleich von ihr sich selbst unterscheidet: die substanzielle Selbstthätigkeit geht nur fortwährend in ihre Thaten über, und ist zwar wohl nach ihren verschiedenen Funktionen in sich und damit ihre Thaten von einander unterschieden, aber sie unterscheidet nicht selbstthätig sich selbst von ihren Thaten. Mit anderen Worten: die Pflanze ist noch ohne Innerlichkeit des Wesens, weil ihre Innerlichkeit, d. i. ihre durch alle Glieder hindurchgehende, immanente Einheit und Ganzheit, von ihrer Aeußerlichkeit, d. i. von ihren mannichfaltigen Gliedern, Thaten, Modificationen, nicht wesentlich und qualitativ, sondern nur der Form nach, nur quantitativ unterschieden ist: jedes Glied ist wesentlich, d. h. der Organisation nach, mit dem Ganzen Eins und dasselbe. Die Pflanze hat mithin nur eine Innerlichkeit der Form, eine formelle Innerlichkeit und Aeußerlichkeit: nur formell ist ihr Wesen von ihrer Erscheinung unterschieden, nur formell die Erscheinung durch das Wesen bestimmt, — mithin keine Selbstbestimmung des Wesens, keine Bestimmtheit desselben durch sich selbst, sondern nur Bestimmtheit seiner selbst in der Erscheinung (Form). Daher dann auch nur einseitige Reflexion der Erscheinung in das Wesen, nicht des Wesens in die Erscheinung, und noch weniger des Wesens in sich selbst. Denn die Erscheinung findet sich selbst

wohl im Wesen wieder, weil jedes der mannichfaltigen Glieder und damit die ganze Aeußerlichkeit der Pflanze dieselbe Organisation mit dem Ganzen gemein hat, und doch zugleich formell, d. h. eben als Erscheinung, vom Ganzen unterschieden ist; aber das Wesen findet sich nicht in der Erscheinung wieder, weil eben die Erscheinung gar nicht wesentlich von ihm unterschieden ist, mithin von einem Sichfinden des Wesens, von einem Sich-abspiegeln, Sich-gegenständlich-seyn nicht die Rede seyn kann.

Der höhere Grad der Lebendigkeit, durch den das Leben der Pflanze von dem der geologischen Natur sich unterscheidet, kündigt sich daher nur an einerseits in der perennirenden Selbstthätigkeit, mit welcher die Organisation der Pflanze nicht ein- für allemal vollzogen ist, sondern beständig sich selbst vollzieht, und mit deren Erschöpfung die Pflanze stirbt, d. h. aufhört, Pflanze zu seyn und in die geologische Natur sich auflöst, andererseits in dem Vermögen der Empfindung, das bereits allen Pflanzen, aber noch keinem geologischen Körper zukommt. Die Möglichkeit der Empfindung beruht eben auf jener Reflexion der Erscheiuung in das Wesen oder des Aeußern in das Innere. Denn kraft dieser Reflexion findet eine äußere Einwirkung, das Zusammenwirken eines äußern Gegenstandes mit dem Aeußern (den Gliedern) der Pflanze, gleichsam sein Echo in dem Innern der Pflanze, d. h. ihre Selbstthätigkeit, die Substanz selbst, wird dadurch afficirt und bestimmt, und äußert diese Affektion in einer Veränderung ihres Thuns (die freilich nur formell ist, weil eben alle Veränderung des vegetabilischen Daseyns nur formeller Natur ist). Die Pflanze findet mithin die äußere Einwirkung zugleich in sich, d. h. sie empfindet dieselbe und damit das Seyn des einwirkenden Gegenstandes selbst, dessen Seyn für Anderes eben nur seine Thätigkeit auf Anderes ist. (Diese Empfindlichkeit äußert sich nicht nur bei den s. g. Sensitiven, deren Blätter bei äußerer Berührung sich zusammenziehen, nicht nur bei den Blumen, die ihre Kelche mit dem Untergange der Sonne schließen, sondern vornehmlich darin, daß alle Pflanzen ihre Stengel, Blätter, Blumen, stets nach der Sonne hin richten.) Die Pflanze hat indeß noch kein Gefühl, sondern nur Empfindung, und auch diese ist noch nicht Selbstempfindung, sondern nur Empfindung eines Andern außer ihr, weil es eben der Sub-

stanzialitätsproceß nur zur Reflexion der Erscheinung in das Wesen, nicht auch des Wesens in sich bringt.

Es versteht sich nach dem Obigen von selbst, daß die idealistische Naturphilosophie wiederum nur den eben entwickelten allgemeinen Begriff der Pflanzennatur zu deduciren vermag, nicht aber, welche Gattungen, Arten und Exemplare existiren müssen, und durch welche concrete Bestimmtheit, durch welches Maß der Selbstthätigkeit sie von einander unterschieden sind.

§. 107. Darin, daß einerseits die Pflanze nicht ursprünglich, nicht schon als Samenkorn lebendig, substanziell thätig ist, sondern Anfang wie Fortgang des Vegetationsprocesses noch durchaus von einem Andern, von der geologischen Natur abhängig ist, daß sie also ihr Leben noch nicht in sich selbst hat, noch nicht innerlich, sondern gleichsam nur äußerlich lebendig ist, und daß andererseits ihre Innerlichkeit zugleich ihre Aeußerlichkeit, und der Unterschied zwischen beiden nur in die Form fällt, d. h. wiederum nur ein äußerlicher ist, zeigt sich die noch überwiegende Materialität der Pflanzennatur. Denn daraus folgt, daß die Pflanzenseele nur in der Thätigkeit des Empfindens besteht. Die bloß empfindende Seele ist aber noch ohne alle Selbstständigkeit, noch durchaus abhängig von den äußeren Einwirkungen, von dem Zusammenwirken der materiellen Organe mit den äußeren Gegenständen, und damit von der Organisation der Materie überhaupt, in der sie waltet, d. h. von ihrer Leiblichkeit. Die allgemeine Pflanzenseele ist daher noch ohne alle Spontaneität

Die vegetabilische Natur ist sonach wohl ein nothwendiges Moment im Processe der Vergeistigung des Materiellen; aber der Proceß kann auf dieser Stufe nicht stehen bleiben. Denn obwohl hier bereits der Unterschied zwischen Physischem und Psychischem hervortritt, so erscheint doch das Psychische noch auf der ersten, untersten Stufe der Entwickelung, auf derselben untersten Stufe, auf welcher das Leben in der geologischen Natur steht, das in der Pflanze bereits die zweite Stufe (Potenz) seiner Entwickelnng erreicht hat. Der Substanzialitätsproceß, in welchem das Leben der Pflanze besteht und in welchem die Pflanzenseele noch auf eine von außen, durch die Empfindung bedingte Weise waltet, muß daher nothwendig sich aufheben, und in sein Andersseyn übergehen. Nur kann diese Aufhebung nicht an den

Pflanzen und Pflanzenarten selbst sich vollziehen, so daß etwa jede Pflanze allgemach in ein Thier sich umbildete, — denn damit würde die ganze vegetabilische Natur zum bloßen Durchgangspunkte im Processe der Vergeistigung des Materiellen, während sie nach dem Obigen eine relativ selbstständige Stufe in diesem Processe, weil die nothwendige Voraussetzung der von ihr unterschiedenen folgenden Stufe ist; — jene Aufhebung kann vielmehr nur erfolgen durch die immanente schöpferische Selbstthätigkeit der göttlichen Idee, welche nicht die einzelnen Pflanzen, sondern vielmehr nur den Substanzialitätsproceß, d. h. die Lebensform, die Thätigkeitsweise, in welcher die vegetabilischen Monaden lebendig sind, über sich selbst hinaustreibt, und in sein Andersseyn, zu einer höheren Form aufhebt.

Das Andersseyn des Substanzialitätsprocesses besteht nun aber darin, daß die Selbstthätigkeit nicht mehr bloß eine peripherische, sondern eine centrale wird, daß demgemäß Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, nicht mehr bloß formell, sondern wesentlich sich von einander unterscheiden, und somit nicht bloß das Aeußere in das Innere sich reflektirt, sondern auch das Innere im Aeußeren sich wieder findet, dann aber auch die Seele nicht mehr bloß auf jene von außen bedingte, sondern auf relativ selbstständige Weise in der Organisation thätig, nicht mehr bloß Anderes, sondern sich selbst empfindende (afficirende) und damit sich erinnernde, wahrnehmende Seele ist. Mit diesem Andersseyn des Substanzialitätsprocesses ist der Lebensproceß im engern Sinne gegeben, d. h. der Begriff des Lebens hat damit sich erfüllt, das bloß werdende Leben hat seinen Begriff erreicht. Denn damit ist ein lebendiges Geschöpf gegeben, das sein Leben in sich selbst hat, dessen Leben der Grund seines Daseyns, und das mithin innerlich, wesentlich, nicht mehr bloß äußerlich, formell lebendig ist.

Dieses Geschöpf ist das Thier. Der allgemeine, wesentliche Unterschied zwischen dem vegetabilischen und animalischen Organismus besteht darin, daß die Glieder des Thieres nicht mehr die ganze Organisation, nicht mehr alle Funktionen in bloß formeller Differenz wiederholen, sondern besondere Organe des Ganzen mit unterschiedenen Funktionen sind; — d. h. die ursprüngliche, den thierischen Organismus hervorbringende Selbstthätigkeit (die aber immer nur eine relative und schon ur-

sprünglich in sich unterschiedene ist) geht nicht mehr bloß in ihre Thaten, in die Glieder des Organismus, einfach über, so daß demgemäß jede That die *ganze* in sich unterschiedene Selbstthätigkeit immanent in sich hat, sondern *indem* sie aus Thun in That übergeht, *unterscheidet* sie sich zugleich von ihren Thaten und damit von ihrem Thun. Sie selbst ist nun aber nur Uebergehen aus Thun in That. Indem sie also von ihrem Thun und ihren Thaten sich unterscheidet, so wird damit eben nur dieß *Uebergehen* in sich unterschieden: es ergiebt sich ein *unterschiedenes* Uebergehen in *unterschiedene* Thaten (Glieder), die nicht bloß formell, sondern eben durch die Unterschiedenheit, mit welcher die *Selbstthätigkeit* in sie übergeht, von einander unterschieden sind, d. h. es ergeben sich damit *unterschiedene Funktionen*, die an unterschiedene Organe vertheilt, in unterschiedenen Gliedern immanent sind, und kraft deren diese Glieder sich *wesentlich* unterscheiden, weil eben ihr Unterschied der das Ganze setzenden Selbstthätigkeit selbst angehört. So wird letztere zu einer *centralen*: ihr Mittelpunkt und damit das Centrum der ganzen Organisation (d. h. des Werdens und der Entwickelung des animalischen Organismus) ist diese Thätigkeit des *Unterscheidens*, durch die sie sich in unterschiedene Funktionen und letztere wiederum an unterschiedene Organe vertheilt. Von diesem Mittelpunkte gehen die mannichfaltigen Funktionen und Organe aus, sind von ihm bestimmt, sind sein Thun und seine Thaten, seine Aeußerungen, — kurz, verhalten sich zu ihm wie die mannichfaltigen Rhadien und die von ihnen gebildete Peripherie zum Centrum.

Dieser Proceß der animalischen Organisation ist, wie von selbst einleuchtet, der gerade Gegensatz des physikalischen und chemischen Processes, durch welchen die geologischen Körper sich bilden, und welcher das Wesen der geologischen Natur überhaupt ausmacht. Nun kann aber das animalische wie das vegetabilische Leben nur bestehen in beständiger Wechselwirkung mit dem Leben der geologischen Natur: denn letztere ist, wie gezeigt, die nothwendige Vorstufe, die Voraussetzung und Bedingung jener, und tritt ihnen zugleich äußerlich und damit relativ selbstständig gegenüber. Je größer also die Spannung des Gegensatzes zwischen der animalischen und der geologischen Natur oder zwischen dem Organismus und dem Chemismus überhaupt ist, desto mehr

wird diese Wechselwirkung als eine gegenseitige Reaction beider gegen einander erscheinen. Der animalische Organismus kann sonach nur entstehen und bestehen, indem er fortwährend die Reaction der geologischen Natur, d. i. den geologischen Thätigkeitsproceß, den Chemismus, überwindet. Aber eben weil er nur in diesem Kampfe bestehen kann, so gehört dieser Kampf und damit das bekämpfte Element, der Chemismus, zu seinem eignen Wesen, bildet ein wesentliches Moment des thierischen Lebensprocesses. Letzterer selbst besteht mithin in einer rastlosen Reaction des Organismus gegen den Chemismus, und umgekehrt, d. h. in einem stets sich wiederholenden Kampfe, in welchem, so lange das thierische Leben dauert, keiner der beiden Gegensätze den Sieg davon trägt. Denn siegte der Organismus über den Chemismus, so würde die Wechselwirkung zwischen der animalischen und der geologischen Natur, ohne welche das thierische Leben nicht bestehen kann, aufgehoben, d. h. das thierische Leben ginge zu Grunde. Und siegte der Chemismus über den Organismus, so wäre das Resultat dasselbe, weil eben der Chemismus der gerade Gegensatz, die Negation des Organismus, sein Sieg also nothwendig die Zerstörung des letzteren ist. Ist es nun aber so, so besteht jener Kampf und damit der animalische Lebensproceß in dem beständigen Ringen des organischen Lebens mit dem organischen Tode, oder wie C. H. Schultz sagt, aus zwei (relativ) entgegengesetzten Akten, die nothwendig wie Pendelschwingungen sich auf einander folgen, aus Organisiren und Desorganisiren oder aus Aufleben und Ableben der organischen Gebilde. (Jenes nennt Schultz das Neubilden, dieses das Mausern, das Ganze aber die Verjüngung, die somit ein aus Neubilden- und Mausern zusammengesetzter Prozeß ist, dessen Resultat die Selbsterhaltung des animalischen Lebens oder die Lebenskraft sey.) Nur ist wohl festzuhalten, daß der organische Tod zugleich selbst Leben ist, aber Leben in anderer Form, nämlich das chemische und physikalische Leben der geologischen Natur. Im Streite dieser beiden relativ entgegengesetzten Lebensformen, — deren Unterschied nach Schultz darin besteht, daß der Proceß der geologischen Natur oder der Stoffelemente auf der chemischen Verwandtschaft, der Proceß der Animalisation oder der Formelemente dagegen auf innerer Erregung, auf „Selbsterregung" beruht, — producirt der thierische Organismus in der oben angegebenen Weise centraler Selbstthätigkeit fort-

während sich selbst, indem er zugleich fortwährend die durch den Chemismus desorganisirten Stoffe von sich ausstößt und der geologischen Natur zurückliefert. Dasselbe geschieht zum Theil auch schon vom vegetabilischen Organismus. Weil aber der relative Gegensatz zwischen der peripherischen Lebensthätigkeit der Pflanze und der chemischen Lebensform der geologischen Natur nicht ein totaler, sondern wegen der Aeußerlichkeit des Pflanzenlebens ebenfalls nur ein äußerlicher ist, so werden auch nur die äußerlichsten Theile der Pflanze (die Blätter und Blüthen) von dem Chemismus ergriffen, und aus dem vegetabilischen Organismus periodisch ausgestoßen. (C. H. Schultz: Ueber Verjüngung des menschlichen Lebens und die Mittel und Wege zu ihrer Kultur. Berlin 1842. Vgl. Steffens: Grundz. der philos. Naturwissensch. Berlin 1806. S. 171 fg.)

Die erste principale Funktion des thierischen Organismus ist sonach nothwendig die Reproduction, d. h. die perennirende, relative, bedingte Selbstthätigkeit, durch welche alle Organe, alle Glieder nicht blos fortwährend sich umbilden, sondern auch beständig sich neu bilden, sich erzeugen. Diese stetige Reproduction, die im Grunde nur die ursprüngliche, den Organismus selbst erst erzeugende Selbstthätigkeit als Selbsterhaltung ist, und daher zu einer besondern Function nur durch ihre Unterscheidung von andern Functionen wird, steht in unmittelbarer Verbindung und geht Hand in Hand mit dem Ernährungsprocesse. Denn wie jeder einzelne geologische Körper durch die Totalität aller übrigen, wie die Vegetabilien durch die geologische Natur, so ist das Thier in seiner Existenz und Subsistenz durch die geologische wie durch die vegetabilische Natur bedingt. Beide sind die nothwendigen Vorstufen im Vergeistigungsprocesse des Materiellen, durch welche das animalische Daseyn überhaupt vermittelt ist, und durch welche es daher auch allein fortbestehen kann, d. h. welche ihm die Mittel seiner Selbsterhaltung gewähren. Durch die beständige Verwendung dieser Mittel, durch continuirliche Assimilation theils geologischer, theils bereits organisirter (vegetabilischer oder thierischer) Stoffe, d. h. im continuirlichen Ernährungsprocesse hat der thierische Organismus seine Subsistenz. Der Ernährungsproceß zerfällt daher in den Verdauungsproceß und in den Respirationsproceß; denn auch letzterer ist ein Art von Ernährung durch das Urelement der geologischen Natur, die Luft.

Nur kann, wie aus dem Obigen sich ergiebt, der Ernährungsproceß nicht auf der chemischen Zersetzung der Nahrungsmittel beruhen, er kann nicht Chemismus, sondern muß gerade umgekehrt Aufhebung des Chemismus seyn. (Schulz a. a. O. zeigt näher, daß der nüchterne Magen wesentlich alkalisch sey, und der alkalische Speichel, der in größter Quantität verschluckt werde, vornehmlich die Veränderung bewirke, die mit den Speisen im Magen vorgehe, und daß diese Veränderung keineswegs eine chemische Analyse, sondern vielmehr gerade die Aufhebung der chemischen Beschaffenheit der Speisen zur Indifferenz sey.)

Der Reproduktions- und Ernährungsproceß hat, wie gezeigt, nothwendig den Mauserungsproceß zu seiner Kehrseite. Letzterer ist so innig und unmittelbar mit jenem verbunden wie die Aktion des Organismus gegen den Chemismus mit der Reaktion des letzteren gegen jenen. Er erscheint daher auch bei den verschiedenen Thiergattungen zwar in sehr verschiedener, aber dem Unterschiede ihrer Organisation, Reproduction und Ernährung mehr oder minder entsprechender Form, bei den höheren Thiergattungen nur als Aussonderung der Excremente, als Transspiration und als Ausathmung, bei den Vögeln zugleich als Mauserung im engern Sinne, bei den Schlangen als Häutung ꝛc.

Beide Seiten, der Reproductions- und der Mauserungsproceß, treten im Generationsprocesse in Eins zusammen (wie auch Schultz näher darthut). Die Nothwendigkeit der thierischen Fortpflanzung durch Zeugung beruht einerseits darauf, daß das Thier sein Leben in sich selbst hat, seine Lebendigkeit Grund seines Daseyns ist, — oder wie Schultz sagt, daß es seine eignen Formgesetze, seine Organe und organischen Systeme, aus sich selbst mit der Urgestaltung seiner selbst hervorruft, — andrerseits darauf, daß der thierische Organismus zugleich kraft der Reaktion des Chemismus beständig sich auflöst und in die geologische Natur gleichsam zurückführt. Daraus folgt, daß, da jene Lebendigkeit oder die Selbstthätigkeit der Animalisation bei dem einzelnen Thiere nur eine beschränkte seyn kann, ein bestimmtes Maß haben und somit sich allmälig erschöpfen muß, das Thier nothwendig stirbt, d. h. daß der Organismus mit der Zeit dem Chemismus zur Beute wird. Soll also die ganze animalische Natur oder die ganze Thiergattung nicht untergehen, — und das kann sie nicht, da sie eine nothwendige Stufe im Vergeistigungsprocesse des Ma-

teriellen bildet, — so muß sie, da sie ihr Leben in sich selbst hat, auch auf lebendige Weise, durch eigne Selbstthätigkeit sich fortsetzen, d. h. ihre einzelnen Exemplare, in denen sie allein dem allgemeinen Gesetze des weltlichen Daseyns gemäß existiren kann, selbst erzeugen.

Alle diese verschiedenen Funktionen kommen, der Generationsproceß indeß nur äußerlich, accessorisch, weil nicht nothwendig, auch bereits bei dem vegetabilischen Organismus vor (weshalb sie, um Wiederholungen zu vermeiden, im vorigen §. nicht ausdrücklich specificirt wurden). Der Unterschied ist nur, daß bei der Pflanze alle von allen Gliedern verrichtet werden, bei dem Thiere dagegen an unterschiedene Organe vertheilt erscheinen. Durch diesen anscheinend geringfügigen Unterschied — der aber in der That ein sehr wesentlicher ist, weil er auf der Verschiedenheit des vegetabilischen und animalischen Lebensprocesses, der das Wesen von Pflanze und Thier ausmacht, beruht, — ist nun aber ein andrer, auch der Erscheinung nach sehr bedeutender Unterschied zwischen beiden bedingt und unmittelbar gegeben. Kraft jener centralen Selbstthätigkeit nämlich, welche der Grund jenes anscheinend geringfügigen Unterschieds ist, kommt dem Thiere (relative) Spontaneität der Bewegung zu, welche der Pflanze mangelt. Indem die animalische Selbstthätigkeit sich selbst von ihren Funktionen und Organen so wie letztere von einander unterscheidet und dem Kreise derselben als inneres Centrum gegenübertritt, so ist damit eine gegenseitige Einwirkung, eine gedoppelte Wechselwirkung theils zwischen der centralen Selbstthätigkeit und den besondern Funktionen, theils zwischen letzteren gegen einander und gegen ihre Organe gegeben. Denn auf beiden Seiten stehen unterschiedene Thätigkeiten, hier die centrale (allgemeine) Selbstthätigkeit, dort die besondern Funktionen, hier die eine, dort die von ihr unterschiedene andre Funktion mit ihrem besonderen Organe. Dieses gegenseitige Sichbestimmen der unterschiedenen Thätigkeiten, dieses Agiren und Reagiren gegen einander innerhalb des Organismus ist ein Sichregen des Organismus in sich selbst, innere Selbsterregung, die nicht nur nicht durch äußere Einflüsse hervorgebracht ist, sondern auch neben jenen gesetzmäßigen Funktionen, in denen der animalische Lebensproceß besteht und die daher in sich unveränderlich, nur durch äußere Gewalt alterirt werden können, in relativer Selbstständig-

keit nebenherspielt. Nun ist aber jede Thätigkeit als Einwirkung auf ein Andres außer ihr zugleich Bewegung an sich selbst wie Bewegung des Andern. Dem thierischen Organismus kommt mithin zunächst ein inneres Sichbewegen zugleich als Bewegung seiner Organe zu. Dieses innere Sichbewegen äußert sich aber auch, d. h. es erscheint auch in Beziehung auf andre Dinge außer ihm als Selbstbewegung, als Veränderung der bisherigen Räumlichkeit des Organismus (seines bestimmten Ortes im Nebeneinander der Dinge) durch seine eigne Selbstthätigkeit *). Denn es ist zugleich nothwendig ein Sichregen der Glieder des Organismus, weil eben die Glieder nur die Organe der unterschiedenen Funktionen sind, mit der innern Regung der letztern also nothwendig mit rege werden. Und da diese innere Regung ein nothwendiges Moment der ursprünglichen, den ganzen Organismus selbst erst hervorbringenden centralen Selbstthätigkeit ist, indem sie zugleich mit der Selbstunterscheidung der letzteren von ihren Funktionen und deren Organen gesetzt ist, so bilden sich in gleicher Ursprünglichkeit mit der Organisation selbst gewisse besondere Organe für die Ausübung der Selbstbewegung: letztere wird zur besondern Funktion des Organismus, die von den übrigen Funktionen unterschieden, durch unterschiedene Organe sich vollzieht. Nur müssen diese Organe durch den ganzen Organismus an alle Glieder desselben vertheilt seyn, weil eben der ganze Organismus mit allen seinen Gliedern an der Selbstbewegung Theil hat. Zugleich müssen sie aber auch überall unter einander verbunden seyn, weil nur durch ihr Zusammenwirken der Organismus sich bewegen kann. So bilden sie ein System, — das Muskelsystem oder die Muskulatur des thierischen Organismus.

Aus jener centralen Selbstthätigkeit, durch welche das Thier von der Pflanze sich unterscheidet, folgt endlich auch die höhere psychische Begabung des Thiers. Denn jene Selbsterregung,

---

*) Die Pflanze bewegt sich auch, indem sie wächst, aber diese Bewegung ist nur ihre eigne Entwickelung, nur Aeußerung der gesetzmäßigen Thätigkeit ihrer Funktionen, und daher nur Veränderung ihrer eignen Begränztheit, nicht ihrer Räumlichkeit. Auch die Bewegung der Weltkörper ist keine freie, eigne Selbstbewegung, sondern nur ein Bewegtwerden durch und für Andres, durch Gravitation. —

jene Wechselwirkung zwischen der centralen, allgemeinen Selbstthätigkeit und ihren besondern Funktionen ist als ein Auf-einander-treffen unterschiedener Thätigkeiten zugleich ein Afficirtwerden des Organismus durch und in sich selber, eine Selbstaffektion, in der er zugleich das Afficirende und das Afficirte ist. Daraus aber folgt, daß das Thier nicht bloß (wie die Pflanze) Andres außer ihm empfindet, sondern auch die beständige Empfindung seiner selbst, seines eignen Lebens und Daseyns hat. In dieser innern Selbstempfindung empfindet es zugleich diejenigen Empfindungen, die ihm von außen zukommen, und ist mithin Empfindung der Empfindung. Denn die äußern Empfindungen, die Affektionen derjenigen Organe, durch die es zufolge seiner Begränztheit mit den Dingen außer ihm in Berührung kommt, werden dadurch, daß die durch sie modificirte Thätigkeit der Organe wiederum auf die centrale Selbstthätigkeit einwirkt, nothwendig zu Momenten der Selbstempfindung. Mit andern Worten: indem die centrale Selbstthätigkeit ihr Thun und ihre Thaten (ihre Funktionen und deren Organe) in sich und von sich unterscheidet, und doch zugleich selbst in ihr Thun und ihre Thaten, nur auf unterschiedene Weise, übergeht, so ergiebt sich damit nicht nur eine Reflexion des Aeußern in das Innere, der mannichfaltigen Glieder in die innere Einheit des Ganzen, sondern auch umgekehrt eine Reflexion des Innern in das Aeußere. Denn das Aeußere oder die mannichfaltigen Organe sind nicht mehr bloß äußerlich, formell, von einander und vom Innern unterschieden, sondern kraft der Unterschiedenheit ihrer Funktionen ist der Unterschied ein innerlicher, wesentlicher. Damit aber ist dann auch das Innere im Aeußern, das Wesen in der Erscheinung sich selber gegenständlich, es findet sich im Aeußern wieder, es empfindet sich selbst, und die Affektion des Aeußern ist zugleich nothwendig eine Affektion des Innern, eine Selbstempfindung, deren Moment nur die äußere Empfindung ist.

Sofern diese Selbstempfindung nothwendig eine perennirende ist, so erhalten damit die zu ihren Momenten gewordenen äußern Empfindungen ebenfalls Dauer, sie werden in ihr aufbewahrt, sie verschwinden nicht mit dem Verschwinden der äußern Einwirkung, sondern sie bleiben inneres Eigenthum der thierischen Seele. Darauf beruht das Gedächtniß der Thiere. Das Thier erinnert sich seiner Empfindungen und zwar bestimmter,

dauernder als der Mensch, ja man kann sagen, es vergißt niemals, was es einmal empfunden hat, weil eben seine Erinnerungen nur Empfindungen und damit Momente seiner perennirenden Selbstempfindung sind.

Sofern endlich die äußeren Empfindungen, obwohl in die Selbstempfindung aufgenommen und damit erinnert, von letzterer doch zugleich sich unterscheiden, so werden die bestimmtesten und kräftigsten unter ihnen, d. h. die von der Selbstempfindung am schärfsten sich unterscheiden, zur psychischen Wahrnehmung. Denn je bestimmter der Unterschied, desto mehr tritt die äußere Empfindung und das in ihr empfundene reelle Daseyn dem sich selbst empfindenden Organismus als ein Andres, von ihm Unterschiedenes, Objektives gegenüber; und diese Empfindung des Andern als eines Andern, Objektiven, ist eben die psychische Wahrnehmung, die der Pflanze noch gar nicht zukommt (und die von der geistigen Wahrnehmung sich dadurch unterscheidet, daß letztere von dem selbstständig thätigen Geiste zugleich mit producirt wird, während jene von der thierischen Seele nur recipirt wird).

Die Selbstempfindung, die mit ihr zusammenhängende Wahrnehmung, und damit die höhere Stufe der Entwickelung, auf welcher die Thierseele steht, hat sonach ihren Grund nur in der Differenz zwischen der centralen Selbstthätigkeit und ihren besonderen Funktionen wie der letzteren und ihrer Organe unter einander. Die Stärke der äußern Empfindungen wie die Energie der Selbstempfindung und damit das Wahrnehmungsvermögen hängt demgemäß nothwendig von dem Grade dieser Differenz ab. Darum zeigt sich das Erinnerungs- und Wahrnehmungsvermögen nur bei den höheren Thierarten in solcher Stärke, daß es bei näherer Beobachtung auch vom Menschen wahrgenommen werden kann. Denn der Unterschied der Organisation zwischen jenen und den niederen Thierarten besteht eben nur in dem höheren oder niedrigeren Grade jener Differenz, der, je geringer er ist, desto mehr das Thier der Pflanze gleichstellt. (Daher die unendliche Mannichfaltigkeit der Thierarten und ihre nicht bloß formelle, sondern wesentliche, den Organismus selbst betreffende Differenz).

Beruht nun dieses höhere Empfindungsvermögen der Thiere auf jener ursprünglichen, den Organismus selbst erst setzenden centralen Selbstthätigkeit der Lebenskraft, ist es unmittelbar in und

mit dieser centralen Selbstthätigkeit gesetzt, so wird letztere, indem sie den Organismus bildet, nothwendig zugleich sich besondere Organe der innern und äußern Empfindung, der Selbstempfindung und Wahrnehmung bilden. Diese Organe sind die Nerven, die aus demselben Grunde wie die Muskeln ein durch den ganzen Organismus verzweigtes System seyn müssen, und die der Pflanze nicht zukommen können, weil letztere eben bloß äußere Empfindungen hat, die Nerven aber nur dazu dienen, die äußern Empfindungen zu Momenten der innern Selbstempfindung umzusetzen. Wie aber diese Organe beschaffen seyn müssen, um zur Wahrnehmung der mannichfaltigen, einzelnen Bestimmtheiten der Dinge zu dienen, daß und wie viele verschiedene Sinne es geben und worin der Unterschied ihrer Wirksamkeit und ihrer Wirkungen bestehen müsse, (daß also z. B. vornehmlich durch den s. g. Gefühls- oder Tastsinn das reelle Daseyn materieller Außendinge zur Wahrnehmung komme, indem dieser Sinn den Widerstand, den ein Körper dem andern leistet, empfindet, und daß demgemäß alles durch die übrigen Sinne Wahrgenommene den Resultaten des Gefühlssinnes, den wahrgenommenen Körpern, nur als deren besondere Bestimmtheiten oder Accidenzien beigelegt wird ꝛc.), — das kann, weil es das Einzelne, Bestimmte, Besondere betrifft, nicht a priori deducirt, sondern nur durch die Erfahrung festgestellt werden. (Dasselbe gilt natürlich auch vom Menschen. Auch hier kann die Speculation unmöglich darthun, daß und warum wir gerade fünf so und nicht anders beschaffene Sinne haben, wie dieselben in Beziehung auf das Verhältniß der Objektivität und Subjektivität der durch sie vermittelten Wahrnehmungen sich zu einander verhalten u. s. w. Alles dieß gehört in das Gebiet der realistischen oder empirischen Anthropologie und Psychologie). Man kann daher nur sagen: die Funktion der Nerven bestehe darin, die mannichfaltigen Funktionen und Affektionen der verschiedenen, neben einander bestehenden Organe des thierischen Leibes und damit die Mannichfaltigkeit und das Außereinander dieser Organe in die innere Einheit der Selbstempfindung, der Seele, aufzunehmen. Und da die Seele erst als diese innere, concrete Einheit, d. h. als Selbstempfindung, in einen bestimmten Unterschied gegen die äußerliche Mannichfaltigkeit des Organismus tritt, so kann man sagen, daß erst dem Thiere eine Seele im engern

Sinne zukomme, oder daß die Seele im Thiere erst Daseyn gewinne, während sie in der Pflanze nur noch im Werden begriffen, noch eben so sehr physischer als psychischer Natur sey.

Mit der Selbstbewegung und Selbstempfindung des Thieres ist nun auch zugleich der höhere Grad und die größere Sphäre seiner individuellen Freiheit, d. h. der relativen Unabhängigkeit von der bestimmenden Macht des Gattungsbegriffes, gegeben. Denn indem das einzelne Thier durch eigne Selbstthätigkeit seine bestimmte Stelle im Nebeneinander der Dinge zu verändern vermag, so verändert es damit zugleich sein Verhältniß zu den es umgebenden, äußeren Gegenständen, d. h. sein Bestimmen derselben und Bestimmtwerden durch dieselben. Dieses Bestimmen und Bestimmtwerden ist nun aber der eine Faktor, von welchem die Eigenthümlichkeit des einzelnen Thieres als eines einzelnen, im Unterschiede von seiner Gattung, abhängt. Indem es also dieses Verhältniß zu anderen einzelnen Dingen durch eigne Selbstthätigkeit zu ändern vermag, so hat es nicht nur eine größere Sphäre jener relativen Unabhängigkeit, sondern es hat auch einen Antheil an der Bestimmtheit seiner Eigenthümlichkeit, d. h. es wird und ist dieses bestimmte Einzelwesen, welches es ist, zum Theil durch eigne Selbstthätigkeit. Diese Selbstthätigkeit ist nun freilich noch keine spontane, freie. Denn die Bewegungen des Thieres sind theils durch seine Bedürfnisse und Triebe (der Ernährung, der Begattung, der Bewegung selbst), theils durch seine Empfindungen bestimmt; und seine Triebe sind Bestimmtheiten seiner Natur, Ausflüsse der bestimmenden Macht des Gattungsbegriffes, seine Empfindungen aber durch Einwirkungen der es umgebenden, äußeren Gegenstände hervorgerufen. Das Thier kann daher nicht im Widerspruche gegen seine Triebe und Bedürfnisse, noch gegen seine äußeren Affektionen sich bewegen. Nichtsdestoweniger hat es innerhalb dieser seiner Bestimmtheit eine größere oder kleinere Sphäre einer, wenn auch nur formellen Spontaneität. Je höher nämlich die Thiergattung steht, welcher das einzelne Exemplar angehört, d. h. je größer die Energie der Selbstempfindung und die Kraft der Erinnerung in ihm ist, desto mehr wird die Art und Weise, wie es seine Triebe zu befriedigen sucht und wie es durch seine äußeren Affektionen bestimmt wird, von der Bestimmtheit seiner Selbstempfindung und dem Inhalte seiner Erinnerung abhängen. Denn das Thier empfin-

det seine Triebe und Bedürfnisse, d. h. der Trieb ist zugleich Moment seiner Selbstempfindung. Eben damit aber verbindet er sich mit der ganzen psychischen Vergangenheit des Thieres, d. h. mit allen seinen früheren Empfindungen. Eben so combiniren sich die unmittelbar gegenwärtigen Affektionen mit diesen Erinnerungen. Die Art und Weise also, wie das Thier seine Triebe befriedigen und den äußeren s. g. Eindrücken Folge leisten wird, hängt nothwendig von dieser seiner psychischen Vergangenheit ab. Letztere aber bildet die psychische Eigenthümlichkeit des Thieres. Diese also ist die entscheidende Macht über die Art und Weise, wie das Thier seinen Bedürfnissen und seinen äußeren Affektionen nachkommen wird; und sofern hier die Entscheidung nicht auf den allgemeinen Gesetzen seiner Gattung noch des weltlichen Daseyns überhaupt, sondern eben auf seiner Eigenthümlichkeit, auf ihm selbst als diesem bestimmten Einzelwesen beruht, kann man sie wohl Selbstentscheidung nennen, d. h. dem Thiere in dieser Beziehung und in diesem Sinne Spontaneität beimessen. (Der Hirsch z. B. empfindet Durst; er erinnert sich, an dieser und an jener Stelle des Waldes seinen Durst befriedigt zu haben; es wird mithin von der individuellen Bestimmtheit dieser Erinnerungen und der Combination des Triebes mit der einen oder andern derselben abhängen, ob er nach dieser oder jener Stelle zurückkehren wird. Oder der Hund empfindet Hunger; er sieht die Nahrung dicht vor sich liegen; aber er erinnert sich, Prügel bekommen zu haben, wenn er sie an dieser Stelle weggenommen; er läßt sie daher unberührt, und wendet sich nach einem andern Orte, um seinen Hunger zu stillen.) Dem Triebe selber, der Affektion selber, vermag das Thier nicht zu widerstehen, materialiter ist es seinen leiblichen Trieben und Empfindungen unterworfen, weil die Thierseele noch ohne Selbstständigkeit gegen ihre Leiblichkeit ist; aber formaliter kommt ihm eine beschränkte Spontaneität zu, die als solche freilich nur Spontaneität der Bewegung, d. h. rein äußerlicher Art ist.*)

*) Aus dieser Spontaneität erklärt sich die Möglichkeit der Mißgeburten unter den Thieren. Die Mißgeburten liefern keineswegs, wie Hegel will, den Beweis für „die Ohnmacht der Natur, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten", sondern sie beweisen nur einerseits die Macht des schlechthin allgemeinen Grundprincips, des Princips der in die Einheit sich aufhebenden Mannichfaltigkeit, kraft dessen die Natur nicht nur

§. 108. In der Seele des Thieres hat der Vergeistigungsproceß des Materiellen zwar noch nicht seine Spitze, aber doch den nächsten Uebergangspunkt zur Geistigkeit, den Uebergangspunkt aus dem Lebensproceß in den Denkproceß erreicht. Mit der Animalisation hat der Begriff des weltlichen, relativen Lebens sich erfüllt. Denn Etwas erfüllt seinen Begriff, heißt nur, es hat sich zu dem entwickelt, was sein Wesen (seine Bestimmung) ist; damit kommt es zu sich selber, es gewinnt ein Insichseyn, kraft dessen sein Wesen Grund seiner Existenz ist. Das Thier, nachdem es einmal geschaffen, hat aber, wie gezeigt, sein Leben in sich selbst: seine Lebendigkeit, — und diese macht eben seine Wesenheit aus, — pflanzt nicht nur (im Generationsprocesse) sich selber fort und ist insofern Grund der Existenz ihrer selbst, sondern ist auch (im Ernährungsprocesse) Grund ihrer Subsistenz, ihrer Fortdauer; und beides macht sich nicht von selbst durch bloße Receptivität und Reproductivität (wie bei den Pflanzen), sondern nur vermittelst der eignen Selbstbewegung des Thieres, vermittelst jener Art von Spontaneität, welche das Hauptkriterium der Lebendigkeit ist. Der Ursprung der Animalisation beruht nun aber auf der centralen Selbstthätigkeit derjenigen Monaden, welche, durch die geologische und vegetabilische Natur bereits hindurchgegangen, damit die Fähigkeit erlangt haben, sich zur Hervorbringung des thierischen Organismus zu verbinden, und durch die schöpferische Thätigkeit der göttlichen Idee (welche den Substanzialitätsproceß in den Lebensproceß umbildet) zu diesem Behufe verbunden werden. Die thierische Leiblichkeit, weil sie sonach nur durch die centrale Selbstthätigkeit mehrerer unterschiedener Monaden gebildet ist, besteht daher noch immer in einer Einheit mannichfaltiger, neben und außer einander seyender

---

die unendliche Vielheit der Monaden zu den mannichfaltigsten Einzelwesen einigt und letztere wiederum unter die Einheit ihrer Arten und Gattungen zusammenfaßt, sondern auch im Einzelnen überall Alles hervorgehen läßt, was unter den gegebenen Bedingungen von den gerade vorhandenen Kräften und Elementen hervorgebracht werden kann; andrerseits jene Spontaneität des Thieres, durch welche die im Generationsprocesse thätige Lebenskraft der Eltern und die centrale, den Organismus bildende Selbstthätigkeit des Fötus gestört, und gleichsam aus ihrer Bahn geworfen werden kann. Unter den Pflanzen giebt es daher keine Mißgeburten, sondern nur Verkrüppelungen.

Organe, in denen das Materielle zwar insoweit vergeistigt ist, als es eben lebendig geworden, nur Organ der unterschiedenen Lebensfunktionen ist, in denen es aber zugleich noch immer materiell, weil eben noch als eine Mannichfaltigkeit, als ein Neben- und Außereinander unterschiedener Glieder erscheint. Dieser Mannichfaltigkeit steht die Seele des Thieres, die Selbstempfindung des Leibes, als die Spitze des animalischen Lebens gegenüber. Sie ist insofern das Resultat der Organisation, als die Funktionen und Organe bereits unterschieden und gebildet seyn müssen, ehe sie im Zusammentreffen ihrer gegenseitigen Thätigkeiten sich afficiren können; sie ist aber auch zugleich das producirende Agens der Organisation, sofern sie in jener ursprünglichen, den Organismus bildenden, centralen Thätigkeit von Anfang an mit gesetzt ist und als immanenter Zweck ihr Thun bestimmt. In der Seele des Thieres hebt sich nun jene Mannichfaltigkeit der organischen Funktionen und das Außereinander der Organe zugleich fortwährend auf. Denn in der Selbstempfindung, weil sie eben das Resultat des Zusammenwirkens der centralen Selbstthätigkeit mit den besondern Funktionen ist, sind nicht nur alle organischen Funktionen als Momente ihrer Einheit enthalten, sondern sie sind auch nicht mehr außer einander, weil sie nicht mehr unterschieden sind, indem eben ihr Unterschied in dem Resultate ihres Zusammenwirkens, in dem empfundenen Selbst des Thieres, in welchem das Thier sich, sein Leben und Wesen, seine lebendige Einheit empfindet, nothwendig in Einheit übergegangen ist.

Allein diese bereits immaterielle Einheit resultirt eben nur fortwährend aus der animalischen Leiblichkeit: die Seele des Thieres ist, obwohl unterschieden, doch noch ohne Selbstständigkeit gegen seine Leiblichkeit. Sie kann mithin nach dem Tode des Leibes nicht für sich selbst fortbestehen, sondern kehrt in den allgemeinen Vergeistigungsproceß der Natur zurück, und wird zum Stoffe der weiteren weltbildenden Thätigkeit der göttlichen Idee. Die Seele des Thieres ist daher noch nicht Geist; in ihr kann der Vergeistigungsproceß noch nicht sein Ende haben. Denn es wäre damit nur eine sich immer wieder aufhebende Immaterialität gewonnen, d. h. die Materialität bliebe allein bestehen.

§. 109. Der weitere Fortschritt der Vergeistigung des Ma-

teriellen kann nun aber nicht in einer Aufhebung des organischen Lebensprocesses bestehen: denn letzterer ist vollendet, er hat seinen Begriff erreicht, und muß daher im Wesentlichen stehen bleiben. Die weitere Vergeistigung des Materiellen kann vielmehr nur in einer Erhebung der Seele, des psychischen Lebens, über sich selbst bestehen, d. h. die Seele, die als solche immer nur aus der Leiblichkeit resultiren kann, muß durch die schöpferische Thätigkeit der göttlichen Idee die Kraft erhalten, sich trotz dieses Resultirens von ihrer Leiblichkeit durch eigne Selbstthätigkeit unabhängig zu machen; oder was dasselbe ist, der Lebensproceß muß durch die schöpferische Thätigkeit der göttlichen Idee dahin modificirt werden, daß sein Resultat eine nicht mehr von der Leiblichkeit abhängige, sondern diese Abhängigkeit selbst aufhebende und damit gegen ihre Leiblichkeit selbstständige Seele ist. Die Aufhebung ihrer Abhängigkeit ist aber die Aufhebung der Seele selbst, ihre Erhebung zum Geiste.

In dem Wesen des neuen Geschöpfes, das damit entsteht, ist demnach ein dreifacher Proceß relativer Selbstthätigkeit zu unterscheiden: 1) der Lebensproceß des Leibes oder der Animalisationsproceß, dessen immanenter, ihn bestimmender Zweck die Seele ist; 2) der Proceß der Selbstaufhebung der Seele zum Geiste; und 3) der Denkproceß oder der Proceß der gegen die Leiblichkeit selbstständigen Selbstthätigkeit des Geistes. Dieses neue Geschöpf ist das weltliche, relativ geistige Wesen, der Mensch; und mit der Gewinnung des allgemeinen Begriffs desselben entsteht dem philosophischen Systeme des Idealismus eine neue Disciplin, die Anthropologie im weiteren Sinne. Diese aber theilt sich sofort in drei untergeordnete Disciplinen nach jenen drei Processen relativer Selbstthätigkeit, welche das Wesen des Menschen constituiren, nämlich a) in die Anthropologie im engern Sinne, die den Begriff der menschlichen Leiblichkeit näher zu entwickeln hat; b) die Psychologie oder die nähere Begriffsbestimmung des menschlichen Seelenlebens und seiner Aufhebung zur Geistigkeit; und c) die Pneumatologie oder die nähere Entwickelung des Begriffs des menschlichen Geistes, des Denkprocesses, welche wiederum, wie sich zeigen wird, einerseits in die Lehre vom erkennenden und vom wollenden Geiste sich unterscheidet, andererseits nach dem Verhältnisse, in welchem das menschliche Wesen als solches erkennend und wollend zur Natur, zu seiner eignen Gattung und

zu Gott steht, in die drei Disciplinen der Rechtsphilosophie, der Moralphilosophie und der Religionsphilosophie zerfällt.

Es versteht sich von selbst, daß in der Fundamentalphilosophie, wie bisher, so auch von den verschiedenen Disciplinen der allgemeinen Anthropologie nur eine Skizze entworfen werden kann, deren nähere Ausführung der speciellen Bearbeitung der einzelnen Disciplinen zu überlassen ist.

§. 110. Die Anthropologie im engern Sinne ist der Uebergangspunkt aus der idealistischen Naturphilosophie in die Philosophie des Menschen. Denn sie gehört insofern noch der Naturphilosophie an, als der menschliche Organismus, wie gezeigt, im Wesentlichen identisch seyn muß mit der Organisation der höheren Thierarten. Der Unterschied zwischen beiden muß vornehmlich in einer Modification des Nervensystems bestehen. Denn die Nerven sind die Organe der Selbstempfindung wie überhaupt aller Empfindung, und damit der Beseelung des animalischen Organismus: sie sind die organischen Träger des psychischen Lebens und die Vermittler zwischen ihm und der Leiblichkeit. Das Nervensystem muß daher im menschlichen Organismus dahin modificirt erscheinen, daß die menschliche Seele, das empfindende und empfundene Selbst des Organismus, ihre Abhängigkeit von den Affektionen des Leibes, in der sie als Resultat der Animalisation steht, aufzuheben und damit Selbstständigkeit gegen ihre Leiblichkeit zu gewinnen vermag.

Demgemäß wird das Streben der idealistischen Anthropologie dahin gehen, von dieser nothwendigen principiellen Differenz des Nervensystems aus alle übrigen Unterschiede zwischen dem menschlichen und thierischen Organismus abzuleiten.

§. 111. Dürfte schon diese Aufgabe großen Schwierigkeiten unterliegen, so dürfte die idealistische Psychologie unter allen Disciplinen des Idealismus leicht den härtesten Stand haben. Denn hier handelt es sich darum, den Urakt, durch welchen die menschliche Seele zur Unabhängigkeit von ihrer Leiblichkeit gelangt und damit zur Geistigkeit sich erhebt, begreiflich zu machen. Dieser Akt verbirgt sich in das dunkle Labyrinth des Seelenlebens. Der Selbstbeobachtung oder der psychologischen Empirie ist er schlechthin unzugänglich: denn er muß bereits vollzo-

gen seyn, ehe es zu einem menschlichen Bewußtseyn und weiter zur Reflexion und Selbstbeobachtung kommen kann. Gleichwohl ist er schlechthin nothwendig, wenn es überhaupt ein menschliches Bewußtseyn geben soll. Denn ohne eine selbstständige Selbstthätigkeit des Geistes können unmöglich die bloß organischen Affektionen der Sinne, die äußeren Empfindungen, zu objektiven Vorstellungen werden, sondern müßten, wie bei den Thieren, den Charakter bloßer, wenn auch von der Selbstempfindung unterschiedener Empfindungen behalten. — Die folgende Lösung des Problems macht daher nur auf den untergeordneten Werth eines ersten Versuchs Anspruch.

Die Seele überhaupt ist die Selbstempfindung des organischen Lebens: in ihr findet es sich in sich selbst, afficirt sich selbst, erregt sich selbst, indem in ihr die Eine, ursprüngliche, centrale Selbstthätigkeit mit der mannichfaltigen Thätigkeit der Funktionen und Organe zusammentrifft. Diese Mannichfaltigkeit ist aber nur das in That (in Andersseyn) übergegangene Thun der Einen centralen Thätigkeit. Letztere schließt sich mithin in jenem Zusammentreffen nur mit sich selbst zusammen, und das Resultat, die Selbstempfindung, ist daher zugleich eine Einheit, in welcher der Unterschied der einen Selbstthätigkeit und der mannichfaltigen Funktionen, und damit das Außereinander der Organe sich aufhebt: die Seele ist eben nur diese concrete Einheit. Als diese Einheit der beiden, den animalischen Organismus constituirenden Thätigkeiten ist sie von beiden in deren Unterschiedenheit und damit von dem Organismus selbst unterschieden. Allein zugleich resultirt sie immer nur aus dem Zusammentreffen jener beiden Thätigkeiten, und ist insofern zugleich Eins mit dem Organismus. Soll sie daher eine, wenn auch nur relative Selbstständigkeit gegen den Organismus gewinnen, so ist die erste nothwendige Bedingung, daß sie sich selbst, selbstthätig von dem Organismus unterscheide, oder was dasselbe ist, daß sie ihr bloßes Unterschiedenseyn zu ihrer eignen That mache, durch eigne Thätigkeit sich selbst als unterschieden fasse und setze. Dieses selbstthätige Sich-unterscheiden ist zugleich ein Sich-in-sich-unterscheiden. Denn die Seele, die eben so sehr Eins mit dem Organismus als unterschieden von ihm ist, unterscheidet damit nur diese beiden Bestimmungen ihrer selbst von einander, ihre Einheit mit dem Organismus von ihrer Unterschiedenheit

von ihm. Das selbstthätige Sichunterscheiden ist daher zugleich Reflexion der Seele in sich.

Woher nun aber der menschlichen Seele diese Thätigkeit des Sichunterscheidens, welche der Thierseele nicht zukommt? Einfach dadurch, daß zufolge der höheren Organisation des Nervensystems im menschlichen Organismus die Selbstempfindung den schlechthin höchsten Grad der Stärke, der Bestimmtheit, Deutlichkeit, Gewißheit, kurz den höchsten Grad der Empfindlichkeit, die höchste Potenz ihrer selbst erreicht. Innerhalb des weltlichen, relativen, beschränkten Daseyns ist nämlich die höchste Potenz des Seyns nothwendig zugleich Uebergehen in Andersseyn, weil eben die äußerste Schranke eines beschränkten Seyns nicht bloß es selbst, sondern ein anderes Seyn ist. Wie daher die höchste Expansion der quantitativen Begränztheit eines Dinges die Aufhebung seiner bestimmten Gränzen und Uebergehen in andere Begränzung ist (— der höchste Grad der Expansion des Wassers durch die Wärme ist seine Auflösung in Dampf —), so ist der höchste Grad der Intensivität eines qualitativ bestimmten Seyns die Aufhebung seiner qualitativen Bestimmtheit und ihr Uebergehen in eine andere Qualität. (Auf einen gewissen Wärmegrad gebracht, nimmt Quecksilber Sauerstoff in sich auf, auf einem andern, noch höheren, stößt es ihn wieder aus, — d. h. es geht aus einer chemischen Qualität in die andere, entgegengesetzte über, offenbar zufolge der bloßen Potenzirung der ersten durch Erhöhung der Wärme, die ja selbst eine allgemeine, dem ganzen Wesen des Körpers und allen seinen Qualitäten inhärirende, gleichsam elementare Qualität ist.) Eben so ist in der Stufenleiter der weltlichen Wesen die höchste Potenz der Wesenheit eines Dinges zugleich sein Uebergang in eine andere Wesenheit, zu einer andern Stufe im Processe der Vergeistigung. Daher die mannichfaltigen Uebergangswesen aus der geologischen Natur in die vegetabilische, und wiederum aus dem Pflanzenreiche in das Thierreich (die Zoophyten ꝛc.). Wäre nun der Mensch selbst nur ein solches Uebergangswesen aus der psychischen Natur in die geistige Wesenheit, d. h. wäre er dasjenige Wesen, in welchem das irdische, materielle Daseyn noch nicht in Geistigkeit übergegangen ist, sondern vielmehr nur im Uebergehen begriffen ist, und gehörte er demgemäß eben so sehr noch der materiellen Welt (der Natur) an, als er andrerseits zugleich in die geistige Welt hin-

überragt und sich hinüber zu entwickeln hat, — so wäre es auch nicht zu verwundern, daß im menschlichen Wesen die Selbstempfindung (Receptivität S. 338 f.) des animalischen Lebens durch bloße Potenzirung ihrer selbst in Selbstthätigkeit (Spontaneität) überginge, und damit die Beseelung des menschlichen Organismus zur Begeistung desselben sich erhöbe.

Der Mensch ist nun aber in der That dieses Uebergangswesen, er ist in der That nur erst werdender Geist. Dieß kann die Speculation mit Fug und Recht behaupten, nicht nur weil es sich ihr im Fortgange ihrer Entwickelung des Begriffs des weltlichen Daseyns mit Nothwendigkeit ergiebt, sondern weil es auch mit der Erfahrung vollkommen übereinstimmt (wie Jeder weiß, der die Entwickelung eines Kindes von der Geburt an mit einiger Aufmerksamkeit verfolgt hat.) Die idealistische Psychologie wird daher auch mit Recht jene Potenzirung der Selbstempfindung bis zum Uebergang in Selbstthätigkeit und damit in Selbstunterscheidung der Seele von ihrer Leiblichkeit zum Ausgangspunkte und Principe ihrer weiteren Folgerungen machen können.

Nach dem allgemeinen Gesetze des weltlichen Daseyns ist der menschliche Organismus wie der animalische und vegetabilische im Werden, im Wachsen, in der Entwickelung begriffen. Jene Potenzirung wird daher als ein fortschreitender Proceß erscheinen, der nur Hand in Hand mit der Entwickelung des Nervensystems allmälig den Höhepunkt jenes Uebergangs der Selbstempfindung in Selbstthätigkeit erreicht. Das neugeborene Kind führt demgemäß anfänglich ein bloß animalisches Leben, auf die Befriedigung seiner leiblichen Bedürfnisse und Triebe gerichtet, von seinen innern und äußern Empfindungen bestimmt. Es schläft größtentheils, weil das Leben in ihm noch nicht die Höhe der Entwickelung und den Grad der Stärke erreicht hat, um im Kampfe gegen die Reaction des Todes (den Chemismus) lange ausdauern zu können. (Der Schlaf ist nur eine Folge dieser Reaktion, ein temporäres Uebergewicht des Chemismus und damit des Mauserungsprocesses über den Organismus, den Reproductionsproceß, oder was dasselbe ist, ein Ermüden der Lebensthätigkeit, ein temporäres Herabsinken unter ihre Höhe und damit eine Schwächung der Selbstempfindung, der zufolge die äußern Empfindungen nicht mehr so bestimmt von ihr sich unter-

scheiden, um der Seele als Wahrnehmungen gegenüberzutreten. Schlaf und Wachen ist nur dieses Fluctuiren des Uebergewichts des Chemismus über den Organismus, des Todes über das Leben, und umgekehrt. Denn im Schlafe stärkt sich zugleich der Organismus, indem er durch erhöhte Verdauung, Transspiration und Respiration dem Reproductionsprocesse vermehrten Stoff zur Thätigkeit liefert. Das Erwachen ist daher der Punkt, auf welchem dem zufolge der Organismus wiederum seinerseits über den Chemismus ein relatives Uebergewicht gewinnt.) Die Abnahme des Schlafes ist daher ein Zeichen, daß zugleich die Selbstempfindung des Kindes allmälig an Stärke und Deutlichkeit zunimmt. Der erste Schritt der weiteren Entwickelung ist dann der Uebergang der Empfindung in die Wahrnehmung, welcher eintritt, nachdem die Selbstempfindung Stärke und Bestimmtheit genug gewonnen, um ihren Unterschied von den äußeren Empfindungen, von den Affektionen der Sinne durch die äußern Gegenstände, deutlich zu empfinden. Aber diese Wahrnehmungen sind wie bei den höheren Thieren zunächst nur psychische Wahrnehmungen, d. h. noch bloße Empfindungen und Erinnerungen. Erst wenn das Kind anfängt zu sprechen, dürfte der Punkt eingetreten seyn, wo die Selbstempfindung in Selbstthätigkeit übergeht, und die Seele vom Leibe, wenn auch anfänglich noch so dunkel und unbestimmt, sich zu unterscheiden beginnt. Denn das Wort, der Name, ist die Bezeichnung eines bestimmten äußern Gegenstandes als solchen, als eines bestimmten, von andern wie vom Sprechenden unterschiedenen, mithin der äußere Ausdruck der geistigen Wahrnehmung, d. h. desjenigen Aktes, durch welchen der Geist nicht mehr als Seele die Affektionen der Sinne bloß in sich recipirt und damit empfindet, sondern dieselben selbstthätig von sich wie von einander unterscheidet, und sie damit als gegen einander begränzte und bestimmte, d. h. ihre Bestimmtheit, ihren Unterschied empfindet, kurz durch welchen der Geist im selbstthätigen Zusammenwirken mit den Affektionen der Sinne und also mittelbar mit der Thätigkeit der äußern Gegenstände den Gedanken (im weiteren Sinne des Worts) producirt. Dieser Akt ist aber nicht möglich, ohne daß die Seele sich selbstthätig von ihrer Leiblichkeit unterscheidet, und sich als Seele ihr gegenüber stellt. Denn erst damit vermag sie die äußern Empfindungen aus der Selbstempfindung

auszusondern und in dieser Aussonderung als relativ für sich seyende gegeneinanderzuhalten, d. h. sie auf einander zu beziehen, zu vergleichen, und damit von sich selber wie von einander zu unterscheiden.

Daß mit diesem Uebergange der psychischen Wahrnehmung in die geistige, mit dieser Erhebung der die äußern Empfindungen bloß recipirenden Seele zur Selbstthätigkeit, mit dieser Selbstunterscheidung der Seele von ihrem Leibe, die Seele nicht mehr Seele ist, sondern Geist, Bewußtseyn, wenn auch erst anfangendes, wegen der Unklarheit und Unbestimmtheit der unterscheidenden Thätigkeit noch unklares, unbestimmtes Bewußtseyn, welches erst allmälig zu desto größerer Klarheit sich entwickelt, je größer der Kreis der Wahrnehmungen wird, je mehr Vergleichungspunkte oder Unterscheidungsnormen (Kategorieen) sich ihm darbieten, und je bestimmter demzufolge die Unterschiede als Unterschiede hervortreten, wird sich erst näher ergeben können in und mit der Deduction des Bewußtseyns, d. h. in der Pneumatologie. Hier bemerken wir nur noch, daß wir nach unsern Prämissen dem Thiere Bewußtseyn im eigentlichen Sinne absprechen müssen, weil es die Affektionen seiner Sinne und damit das Daseyn äußerer Gegenstände eben nur empfindet, sie nicht selbstthätig von sich und von einander unterscheidet, und daher kraft der Unterschiedenheit seiner Empfindungen die Gegenstände zwar als unterschieden, aber ihre Unterschiede nicht als Unterschiede und im Unterschiede von einander wahrnimmt, weil es also die Gegenstände nicht auf einander bezieht, vergleicht, nach den Kategorieen ordnet, mithin nur eine zufällige, ungegliederte Masse von gegenwärtigen und vergangenen (erinnerten) Empfindungen, nicht aber eine bestimmte, regelmäßig gestaltete Weltansicht vor sich hat.

Mit der Selbstunterscheidung der menschlichen Seele von ihrer Leiblichkeit ist ihr zugleich die Möglichkeit gegeben, nicht nur über die Art und Weise der Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse und Triebe zu entscheiden, sondern auch den leiblichen Trieben wie den Affektionen der Sinne Widerstand zu leisten, ihnen nicht zu folgen, sondern anders zu handeln, als sie fordern, — die erste Manifestation des Willens. Denn mit dieser Selbstunterscheidung gewinnt die Seele nothwendig eine relative Selbstständigkeit gegen ihre Leiblichkeit und damit gegen die leiblichen

Triebe und Affektionen. Aber auch diese Selbstständigkeit ist im Werden und Wachsen begriffen. Sie ist Anfangs nothwendig um so schwächer, je unklarer und unbestimmter die Selbstunterscheidung noch ist; je mehr das Bewußtseyn sich aufhellt, desto mehr erhöht sich die Selbstständigkeit, bis sie auf der Stufe des Selbstbewußtseyns als freie Selbstbestimmung, als Willensfreiheit hervortritt.

Doch die Entwickelung des Begriffs des Willens gehört nicht mehr in die Psychologie. Diese hat ihr Geschäft vollendet, nachdem sie nachgewiesen hat, daß und wie die Seele zur Selbstständigkeit gegen ihre Leiblichkeit kommt, und damit in eine andre Daseynsform übergeht. Indessen bleibt die Psychologie die beständige Basis der Pneumatologie. Denn jener Uebergang ist nicht ein einmaliger, ein-für allemal vollzogener Akt, sondern die Thätigkeit der Selbstunterscheidung ist eine perennirende. Dieß folgt unmittelbar daraus, daß die Selbstempfindung mit ihrem Uebergang in Selbstthätigkeit nicht vernichtet wird, sondern beständig aus dem Lebensprocesse des Organismus resultirt, und somit (von der temporären Unterbrechung während des Schlafes abgesehen) beständig in Selbstthätigkeit übergeht. So ist sie die lebendige, bleibende Basis des Bewußtseyns, kraft deren der Geist während des leiblichen Lebens in thätiger Beziehung zu den äußern Gegenständen bleibt, indem er die äußeren Empfindungen, die ihm nur zugänglich werden als Momente der Selbstempfindung, beständig aus letzterer und damit aus der Sphäre des psychischen und organischen Lebens aussondert, und sie zu Gedanken und damit zu seinem Eigenthume erhebt. (Daraus erklärt sich zugleich, daß der menschliche Schlaf nie ohne Träume ist. Indem nämlich die Selbstempfindung des Organismus zufolge der Reaktion des Chemismus unter denjenigen Höhepunkt herabsinkt, auf welchem allein sie in Selbstthätigkeit überzugehen vermag, tritt der Schlaf ein, d. h. jenes Uebergehen der Selbstempfindung in Selbstthätigkeit, der Seele in Geist, wird temporär unterbrochen, und die Selbstempfindung, weil eben nicht mehr unmittelbar übergehend in Geist und doch keineswegs getrennt vom Geiste, tritt in Gegensatz, in Spannung und Wechselwirkung mit dem Geiste. Mit der Unterbrechung jenes Uebergehens wird zugleich die Verbindung zwischen dem Geiste und der Außenwelt unterbrochen. Der Geist nimmt nichts mehr wahr von den

äußern Gegenständen, verliert das concrete Bewußtseyn seiner besondern, gegenwärtigen Umgebung, das stets auf der unmittelbaren, continuirlichen Wahrnehmung beruht, behält aber das Bewußtseyn von sich selbst, behält seine Selbstthätigkeit, in der er beständig sich von seinen Gedanken unterscheidet. Denn der Geist, d. h. dasjenige psychische Daseyn, das bereits in Andersseyn übergegangen ist und zur Selbstständigkeit gegen den Organismus sich erhoben hat, kann von jenem Herabsinken der organischen Lebensthätigkeit nicht mit ergriffen werden, sondern wird im Gegentheil durch die Unterbrechung des Uebergangs der Selbstempfindung in Selbstthätigkeit unabhängiger von der Leiblichkeit. Die Selbstthätigkeit des Geistes in sich, jenes Sichunterscheiden von seinen Vorstellungen, bleibt daher während des Schlafes bestehen, und erfährt nur diejenigen Einflüsse von der Leiblichkeit, die durch jene eingetretene Spannung und Wechselwirkung zwischen der Selbstempfindung und dem Geiste ihm zugetragen werden. Weil aber mit der Aufhebung der Verbindung zwischen ihm und der Außenwelt seine Vorstellungen ihren Gegensatz an den reellen äußern Objekten verlieren, durch welchen sie eben als seine Vorstellungen von ihm gefaßt und von den reellen Gegenständen unterschieden werden, so nehmen sie nun selber die Form der reellen Objectivität an: der Geist, da er das allgemeine Bewußtseyn von der mit ihm verbundenen reellen Außenwelt in den Schlaf mit hinübernimmt, wähnt in seinen Vorstellungen, indem er sich von ihnen unterscheidet, wirkliche Gegenstände vor sich zu haben, — d. h. er träumt).

§. 112. Die idealistische Pneumatologie schließt sich unmittelbar an die Psychologie an. Mit dem Uebergange aus Selbstempfindung in Selbstthätigkeit geht die menschliche Seele in ihr Andersseyn über, sie wird und ist damit zugleich beständig ein Anderes, nicht mehr Seele, sondern Geist, relativ selbstständig, unabhängig von der Leiblichkeit. Die selbstthätige (obwohl noch keineswegs mit Bewußtseyn vollzogene, sondern vielmehr das Bewußtseyn selbst erst bedingende) Unterscheidung seiner selbst von seiner Leiblichkeit ist daher die erste, principale Thätigkeit des Geistes, durch welche alle übrige Thätigkeit desselben bedingt ist. Denn in und mit dieser Unterscheidung erweist er sich eben erst als relative Selbstthätigkeit, Selbstthätig-

keit des **Geistes** im Unterschiede von der relativen Selbstthätigkeit der Materie oder der mannichfaltigen Monaden, von denen die geologischen Körper und weiter die Organismen der vegetabilischen und animalischen Natur gebildet werden. Diese Selbstthätigkeit des Geistes nämlich ist nicht mehr die Thätigkeit einer materiellen, in sich unterschiedenen, weil nur durch die Einigung mannichfaltiger Monaden entstandenen Einheit, sondern die Thätigkeit einer **mit sich identischen** Einheit, die, indem sie sich **selbstthätig** von allem Andern **unterscheidet**, sich auf sich bezieht, **immateriell** heißen muß, weil in ihr von Anfang an alles Außereinanderseyn aufgehoben ist. Die Thaten des Geistes können daher auch nicht in ein mannichfaltiges Außereinander von Gliedern oder Theilen sich ausbreiten. Trotz ihrer Unterschiedenheit sind alle Gedanken vielmehr in einander, weil eben ihre Unterschiedenheit, ihre Begränztheit, ihr Neben- und Außereinander selbst nur **Gedanke**, nur Vorstellung ist, mithin die einzelnen Gedanken auch nur **in Gedanken** neben und außer einander stehen. Raum und Zeit im Sinne des **materiellen** Seyns ist aufgehoben, oder vielmehr diese Kategorieen finden auf das geistige Seyn keine Anwendung, wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem sie von dem materiellen Seyn gelten. Denn auch das Nacheinander der Gedanken, in welchem sie vor dem Bewußtseyn sich folgen und ablösen, ist ebenfalls nur **Gedanke**: die Gedanken folgen wiederum nur **in Gedanken** auf einander, entstehen und vergehen nur **in Gedanken**, mithin nicht in Andres, sondern nur **in sich selbst**. So haben sie ein raum- und zeitloses Daseyn in der mit sich und ihren Thaten identischen Einheit der Denkthätigkeit. Dieß ist das Leben des Geistes, das in seinem Insichseyn, in seiner Selbstständigkeit über Zeit und Raum erhaben ist, weil der Geist nicht **an sich selbst**, d. h. nicht in seiner **Unterschiedenheit** von seiner Leiblichkeit, an Zeit und Raum gebunden ist, sondern nur **vermittelst** seiner Leiblichkeit, d. h. in seiner relativen **Einheit** mit ihr, zu Raum und Zeit des materiellen Daseyns in thätiger Beziehung steht.

Dieses Insichseyn, diese Erhabenheit über Zeit und Raum ist die Immaterialität des Geistes, die seine **Unsterblichkeit** involvirt. Letztere folgt mit Nothwendigkeit schon daraus, daß im weltlichen, relativen Geiste das Werden und die Entwickelung des weltlichen materiellen Seyns ihr Ziel und damit ihr Ende erreicht.

Damit hört in ihm das Entstehen und Vergehen, das Uebergehen in Andersseyn, der Fortschritt zu wesentlich unterschiedenen, höheren Lebensstufen nothwendig auf. Der Geist kann wohl sich selber höher und weiter entwickeln; aber er kann nicht übergehen in ein wesentlich andres Seyn, sondern er bleibt nothwendig in aller weiteren Entwickelung bei sich selbst. Denn es ist eben der wahre Begriff, es ist die Idee des weltlichen materiellen Seyns, zum Geiste und damit zu seiner wahren, vollen Wesenheit sich zu erheben, in ihm die Erfüllung seines Begriffs zu erreichen, in ihm zu sich selbst zu kommen. Es ist der wahre, concrete Begriff der Zeit, jener Proceß des Werdens und der Entwickelung zu seyn, in welchem das Weltliche, von Stufe zu Stufe fortschreitend, sich zu dem erhebt, was sein Wesen und Begriff ist; es ist der wahre, concrete Begriff des Raumes, das lebendige Nebeneinander, das thätige Zusammenwirken zu dem Einen Ziele und damit die lebendige Ordnung der mannichfaltigen Einzelwesen zu seyn, welche die Träger (die Stufenhalter) dieses Processes bilden. Raum und Zeit erreichen mithin ebenfalls im Geiste fortwährend ihr Ziel, sie kommen in ihm zu ihrer Vollendung und damit zu Ende. Der Geist kann sonach nicht sterben wie die Seele der Pflanze oder des Thieres. Denn Sterben ist eben nur Uebergehen in wesentliches Andersseyn, Zurücksinken auf eine niedrigere, oder Erhebung zu einer höheren Stufe im Entwickelungsprocesse des Weltlichen. Für den Geist ist daher, wie Mises treffend bemerkt, der Tod nothwendig nur ein ähnlicher Uebergang, wie für den Leib die Geburt, der Uebergang des Fötus aus der Verbindung mit dem Mutterleibe in ein von letzterem unabhängiges Daseyn. Wie mit der Geburt diese Verbindung, so hebt sich mit dem Tode des Leibes zwar nothwendig die relative Einheit des Geistes mit dem Organismus auf, und diese Aufhebung ist auch ein Sterben, aber nur ein relatives, partielles. Es stirbt damit am Geist die Selbstempfindung des Organismus (die Seele), die als in ihn übergehend, sein Moment war, und durch die er eben mit dem Leibe in Einigung stand; es stirbt damit zugleich das Bewußtseyn im engern Sinne, d. h. das Bewußtseyn, das die Selbstempfindung des Leibes zu seiner Basis hat, das Bewußtseyn einer mit ihm verbundenen, in Wechselwirkung stehenden materiellen Außenwelt. Aber das reine Selbstbewußtseyn, das selbstthätige Sichunterscheiden von seinen Ge-

danken und das Leben in sich und mit seinen Vorstellungen wie mit allen geistigen Wesen bleibt nothwendig bestehen; denn dieses, nachdem es sich einmal gebildet, ist schlechthin unabhängig von der Leiblichkeit und der mit ihr in thätiger Beziehung stehenden materiellen Welt

§. 113. Das Selbstbewußtseyn ist nun aber nicht unmittelbar gesetzt oder sich selbst setzend, sondern es wird, entwickelt und bildet sich wie der weltliche, relative Geist überhaupt. Der menschliche Geist, weil er eben nur relativer Geist ist, d. h. weil er nur mit dem Uebergange der Selbstempfindung in Selbstthätigkeit entsteht und sonach die animalische und damit weiter die vegetabilische und geologische Natur zu seiner Voraussetzung hat, producirt seine Thaten (Gedanken) nicht rein durch und aus sich selbst: damit wäre er vielmehr absoluter Geist, schlechthin voraussetzungslos, schlechthin sich selbst setzend. Hat er eine Voraussetzung seiner Existenz, so hat er eben damit auch eine Voraussetzung seiner Selbstthätigkeit, — denn seine Existenz ist eben nur seine Selbstthätigkeit, — und er kann mithin nicht ohne sie, sondern nur zusammen mit seiner Voraussetzung, und ist letztere selbst thätig, nur im Zusammenwirken mit ihr thätig seyn, d. h. seine Selbstthätigkeit ist in ihrem Ausgangspunkte, in ihrem ersten Thun und Thaten bedingt durch die Mitwirkung eines Andern, wenn er auch hinterdrein kraft der eigenthümlichen Beschaffenheit seiner Thätigkeit eine spontane Macht über seine Thaten gewinnt und frei mit ihnen zu schalten vermag.

Nun ist aber die Voraussetzung seiner Existenz einerseits die bereits geschaffene (animalische, vegetabilische, geologische) Natur, andrerseits die göttliche, weltbildende Idee, und endlich Gott selbst als der Schöpfer der Natur, als der Denker des weltbildenden Gedankens. Die Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes ist demgemäß zunächst durch seine eigne Leiblichkeit schon insofern bedingt, als sie eben nur die in Selbstthätigkeit übergehende und übergegangene Selbstempfindung des Organismus ist. Mit diesem Uebergange gehen nun aber auch die äußeren Empfindungen, als immanente Momente der Selbstempfindung, ebenfalls in Thätigkeit über. Und da sie von der Selbstempfindung unterschieden sind, so muß auch ihre Thätigkeit von der Selbstthätigkeit des Geistes oder vielmehr vom Geiste selbst unterschieden seyn:

denn letzterer ist ja zunächst nur die in Selbstthätigkeit übergegangene Selbstempfindung. Damit treffen dann innerhalb des Geistes selbst zwei unterschiedene geistige Thätigkeiten auf einander. Das Resultat eines solchen Aufeinandertreffens ist das Gefühl, Affektion des Geistes durch eine geistige Thätigkeit. Und da hier der Geist durch unterschiedene Thätigkeiten in ihm selbst afficirt wird, so ist das erste Erwachen des Geistes sein Selbstgefühl, Gefühl seines Daseyns und Lebens im Unterschiede von seiner Leiblichkeit.

Dieses Zusammentreffen ist nun aber zugleich ein Zusammenwirken der unterschiedenen Thätigkeiten, und das Produkt desselben ist die Erhebung der sinnlichen Empfindung zur geistigen Wahrnehmung. Die Selbstthätigkeit des Geistes ist nämlich, wie schon bemerkt, zunächst und ursprünglich nur die Thätigkeit seiner Selbstunterscheidung von seiner Leiblichkeit: denn nur indem er sich von letzterer unterscheidet, kann er im Unterschiede von der Thätigkeit des Organismus selbstthätig seyn, d. h. sein Sichunterscheiden ist die Bedingung seiner Selbstthätigkeit überhaupt, und daher nothwendig selber die erste ursprüngliche Thätigkeit. Eben damit unterscheidet er sich dann aber auch von den äußeren Empfindungen als den Sinnenaffektionen des Leibes, und indem sie ihm damit immanent gegenständlich werden, empfindet und unterscheidet er ihre Bestimmtheit, ihren Unterschied von einander, d. h. erhebt sie zu Wahrnehmungen. Diese sind sonach das Produkt der auf die Sinne einwirkenden äußeren Gegenstände und der Selbstthätigkeit des Geistes. In ihnen nimmt der Geist die äußeren Gegenstände selbst wahr als äußere, als Gegenstände. Denn die sinnlichen Empfindungen sind schon in der Selbstempfindung als Produkte der Mitwirkung eines Andern außer der Seele gesetzt; schon die Seele empfindet in ihnen ein Anderes außer ihr, indem sie eben ein von ihr selbst (der Selbstempfindung) Unterschiedenes empfindet. Diese Eigenschaft bleibt den sinnlichen Empfindungen trotz ihres Uebergangs in den Geist und damit in Thätigkeit. Denn dadurch, daß sie thätig werden, kann ihre ursprüngliche Bestimmtheit, Produkte der Mitwirkung eines Andern zu seyn, nicht alterirt werden; als solche kündigen sie sich vielmehr auch dem Geiste an, indem sie seiner Spontaneität sich entziehen, sich ihm aufdrängen und ihn nöthigen, sie zu Wahrnehmungen zu erheben

Die Wahrnehmung und damit im letzten Grunde die Empfindung und das Gefühl sind daher die ersten unmittelbaren Zeugen für das Daseyn eines Reellen außer dem Geiste, der erste unmittelbare Ausdruck der Nothwendigkeit, so und nicht anders zu denken, — der immanenten Denknothwendigkeit, immanent, weil sie zu seinem eignen Wesen gehört, indem er in seiner Relativität ohne die Mitwirkung eines Andern außer ihm nicht Gedanken zu haben, nicht Denken, nicht Geist zu seyn vermag.

Die ersten Wahrnehmungen aber beruhen sonach nothwendig auf den sinnlichen Empfindungen, und geben zunächst Kunde von dem reellen Daseyn einer materiellen Außenwelt. Denn der Geist kommt seinem Ursprunge nach zunächst selber her aus der Selbstempfindung des Organismus, und die damit in Thätigkeit übergehenden sinnlichen Empfindungen treffen mithin nothwendig zuerst mit seiner Selbstthätigkeit zusammen zur Erzeugung von Wahrnehmungen. Aber diese Wahrnehmungen vermag, wie schon gezeigt, der Geist nicht zu haben und zu produciren, ohne zugleich sich selber von den sinnlichen Empfindungen zu unterscheiden. Demnach aber unterscheidet er, wenn auch zunächst noch so unklar und unbestimmt, sich selber dann auch weiter nicht nur von den wahrgenommenen äußeren Gegenständen, sondern auch von seinen eignen Wahrnehmungen. Denn letztere sind eben nur die durch seine Thätigkeit zu Wahrnehmungen gewordenen Empfindungen, und sein Sichunterscheiden von diesen geht daher nothwendig fort zu seiner Selbstunterscheidung von jenen. Durch diese Selbstunterscheidung werden seine Wahrnehmungen zu Vorstellungen im weiteren Sinne, und zwar zu der besondern Art von Vorstellungen, die wir oben mit dem Namen Anschauungen bezeichnet haben, d. h. Vorstellungen, deren Objekt in unmittelbarer Gegenwart von ihm wahrgenommen wird. Letztere entstehen, wie gezeigt, durch seine weitere selbstthätige Unterscheidung der einzelnen, bestimmten, an sich unterschiedenen Wahrnehmungen von einander und von sich, dem Geiste (Vgl. §. 47. 51.). Sonach aber kommt dann der Geist, indem er überhaupt anfängt, geistig wahrzunehmen, nothwendig zugleich zum Bewußtseyn. Denn Bewußtseyn ist eben nur das Sichunterscheiden des Geistes als des Wahrnehmenden von seinen Wahrnehmungen und dem in ihnen Wahrgenommenen.

Als Bewußtseyn ist indeß der Geist nur wahrnehmendes, vorstellendes Subjekt, das noch nicht sich selber als solches, sondern nur die Objekte vorstellt, aber als Objekte, im Unterschiede von ihm, dem Vorstellenden, d. h. als Bewußtseyn steht der Geist in selbstthätiger Beziehung nur zu den Objekten, noch nicht zu sich selbst: nur das Objektive ist ihm kraft seiner Selbstunterscheidung von ihm immanent gegenständlich, noch nicht er sich-selber. Sich selber ist er daher noch nicht Subjekt, sondern hat nur dieselbe Bedeutung wie das Objektive: denn er ist eben nur das Nicht-Objektive, die bloße Negation des Objektiven, diese aber hat ihren Inhalt nur an dem, was sie negirt. (Daher reden alle Kinder anfänglich von sich in der dritten Person wie von einem Objektiven.)

Vom Bewußtseyn aus erhebt sich nun aber der Geist nothwendig weiter zum Selbstbewußtseyn, weil das Bewußtseyn selbst schon werdendes Selbstbewußtseyn ist. Die Wahrnehmungen nämlich, die der Geist producirt und zu Vorstellungen erhebt, bleiben ihm nothwendig immanent, auch nachdem die reellen Gegenstände nicht mehr vermittelst der äußern Empfindung mit ihm zusammenwirken. Denn er producirt sie nur, indem er die zu Momenten der Selbstempfindung gewordenen, und damit ihm bereits immanenten äußeren Empfindungen von sich und von einander unterscheidet, sie begränzt, bestimmt, ordnet. Dieses aber ist eine Thätigkeit, welche von einer ihrer Thaten zur andern fortgeht und zugleich eine auf die andere bezieht, als welche mithin der Geist nicht die eine Wahrnehmung aufhebt oder übergehen läßt in die andere, sondern sie vielmehr als Moment seiner Thätigkeit in sich behält, indem letztere eben zugleich in dem Beziehen der einen Wahrnehmung auf die andere besteht. Die Thätigkeit des Geistes breitet sich sonach in eine Mannichfaltigkeit von Thaten aus, einer Kette von mannichfaltigen Gliedern vergleichbar, die unter einander zusammenhängen, von denen aber jedes gleichsam nur ein Stück der Thätigkeit selber als in sich begränzter und bestimmter ist, die also in ihrer Gesammtheit die Thätigkeit selbst in deren mannichfaltiger Bestimmtheit darstellen und als deren Momente von ihr umschlossen sind. — Wohl aber verschwinden die Wahrnehmungen und Vorstellungen aus dem Bewußtseyn, indem der Geist zu weiteren Produktionen fortgeht, und damit sich selber von diesen unterscheidet, während

er die früheren als Momente seiner Thätigkeit in sich trägt, *ohne* sich selber ihnen gegenüber zu stellen, und mithin ohne sich ihrer bewußt zu seyn. Denn daß er nicht von *allen* seinen Vorstellungen *zugleich* sich unterscheiden kann, liegt einfach darin, daß sie nicht alle auf einmal entstehen, mithin auch nicht alle auf einmal daseyn können. Wie sie vielmehr für den selbst erst werdenden und in der Zeit zu dem, was sein Wesen ist, sich entwickelnden Geiste nur in und mit der Zeit entstehen, wie also ihre Existenz nur ein Nacheinander ist, so kann er sie auch nur nach einander von sich unterscheiden. *) Aber ihr Nacheinanderentstehen involvirt zugleich fortwährend ein Nebeneinander. Denn die Wahrnehmungen und Vorstellungen entstehen nur, indem der Geist mehrere zugleich und damit neben einander fortbestehende Empfindungen auf einander bezieht, von einander und von sich selbst unterscheidet, d. h. es entstehen nothwendig immer mehrere (wenigstens zwei) Wahrnehmungen zugleich, und werden durch Unterscheidung von einander und vom Geiste wiederum zugleich zu Vorstellungen erhoben. Diesem Entstehen der Vorstellungen gemäß, dieser ihrer Existenz entsprechend, muß auch das Bewußtseyn beschaffen seyn: denn das Bewußtseyn ist eben nur ihre Existenz als *Vorstellungen*, und letztere besteht eben nur darin, daß der Geist gerade diese Gedanken vor sich hat und sich von ihnen unterscheidet, d. h. sich ihrer bewußt ist. Daraus folgt, daß der Geist sich eben so wenig bloß einer *einzigen*, *einzelnen* Vorstellung, als er sich *aller* seiner Vorstellungen bewußt zu seyn vermag. Unser Vorstellen ist vielmehr in gedoppelter Weise ein *discursives*: einerseits können wir uns jeden ein-

---

*) Damit ist indeß keineswegs gesagt, daß der Geist, weil er eben nur *nach* einander von den Wahrnehmungen und Vorstellungen sich unterscheide, d. h. ihrer sich bewußt werde, unmöglich das Bewußtseyn des Raumes, d. h. des *Neben*einanderseyns der Dinge haben könne. Denn es wird damit nicht behauptet, daß der Geist das Nebeneinander der Dinge gar nicht wahrnehme. Dieß geschieht vielmehr dadurch, daß die Gesammtheit neben einander seyender Dinge auch *als Gesammtheit* die Sinne afficirt und damit eine *Gesammt*empfindung hervorruft, die zur Gesammtwahrnehmung erhoben wird, indem sie von den in ihr enthaltenen einzelnen Empfindungen unterschieden wird; und die Gesammtwahrnehmung wiederum wird zur Gesammtvorstellung (z. B. einer Landschaft) durch das Sichunterscheiden des Geistes von ihr.

zelnen Gegenstand nur dadurch vorstellig machen, daß wir ihn, vergleichend und unterscheidend, auf andere beziehen und so zwischen ihm und anderen denkend gleichsam hin- und hergehen, d. h. daß wir ihn als Glied einer Gruppe mehrerer Vorstellungen fassen; und andrerseits vermögen wir nicht alle Dinge, von denen wir Kunde haben, auf einmal, sondern wiederum nur eine Gruppe von Gegenständen nach der andern uns vorzustellen. Wir denken überhaupt stets nur gruppenweise.

Obwohl nun sonach immer nur eine einzelne Gruppe von Vorstellungen im Bewußtseyn gegenwärtig seyn kann, so müssen doch die nicht gegenwärtigen, aus ihm gleichsam verdrängten Vorstellungen, da sie immanente Momente der Denkthäigkeit überhaupt sind und bleiben, in's Bewußtseyn wieder eintreten können. Dieß geschieht auf doppelte Weise. Die beziehende Thätigkeit des Geistes, durch welche er eine Wahrnehmung mit der andern vergleicht und von der andern unterscheidet, und die Thätigkeit des Geistes, durch die er sich selber von seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen unterscheidet, sind zwar beide nur Momente des Einen Aktes, durch welchen der Geist seiner Gedanken sich bewußt wird. Zugleich aber sind beide Thätigkeiten von einander unterschieden. Die letztere nämlich ist insofern bloße Selbstthätigkeit des Geistes, als der Geist darin sich selber unterscheidet von seinen Empfindungen und weiter von seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen. In ersterer dagegen ist nicht bloß der Geist, sondern sind zugleich auch die Wahrnehmungen selber mit thätig: sie werden nicht bloß vom Geiste auf einander bezogen, sondern sie beziehen zugleich sich selber auf einander, ordnen und associiren sich selber unter einander nach dem allgemeinen Gesetze der Identität und des Unterschieds (das, wie gezeigt, Gesetz alles weltlichen Daseyns, mithin auch der weltlichen, relativen Gedanken ist). Denn sie sind ursprünglich nur die in den Geist übergegangenen und damit zu Thätigkeiten gewordenen Empfindungen, die ihre Thätigkeit dadurch, daß sie vom Geiste zu Wahrnehmungen und Vorstellungen erhoben werden, nicht verlieren können. Eben so behalten die aus dem Bewußtseyn verdrängten Wahrnehmungen und Vorstellungen diese ihre Thätigkeit, und suchen demgemäß mit den neu hinzutretenden, im Bewußtseyn gegenwärtigen, nach demselben Gesetze sich zu associiren, nach welchem die letzteren umgekehrt mit ihnen sich zu verbinden

streben. Dieß ist die s. g. Association der Ideen, ein Sichverknüpfen der Vorstellungen durch eigne Thätigkeit, das unwillkührlich, d. h. ohne bewußte spontane Thätigkeit des Geistes sich vollzieht, und das daher nothwendig durch den Grad der Stärke, Bestimmtheit und Deutlichkeit der einzelnen Vorstellungen bedingt ist. Dadurch werden nun verschwundene Vorstellungen wieder in's Bewußtseyn zurückgerufen. Denn indem sie sich mit gegenwärtigen associiren, so unterscheidet sich der Geist, indem er sich von letzteren unterscheidet, zugleich auch von ihnen.

Das ist die Eine Weise, auf welche frühere Vorstellungen in's Bewußtseyn wieder eintreten, die Weise der unwillkührlichen Erinnerung. Die andere Weise dagegen beruht auf der Spontaneität des Geistes und ist selbst die erste Manifestation derselben. Da nämlich die aus dem Bewußtseyn verschwundenen Vorstellungen doch immanente Momente seiner Selbstthätigkeit überhaupt bleiben, so muß er auch die Thätigkeit seines Sichunterscheidens von den gerade gegenwärtigen Vorstellungen ab-, zu den früheren hinwenden können. Denn sein Sichunterscheiden ist nicht durch dieses oder jenes bestimmte, sondern nur dadurch bedingt, daß überhaupt Etwas sey, von dem er sich unterscheiden könne. Der Akt seines Sichunterscheidens ist also insofern ein spontanes, willkührliches Thun, als es, nachdem er einmal eine Mannichfaltigkeit von Wahrnehmungen und Vorstellungen gewonnen (d. h. zu Momenten seiner Thätigkeit gemacht hat), von ihm abhängt, welche von ihnen er sich vergegenwärtigen, d. h. von welchen er sich unterscheiden und sie damit in's Bewußtseyn rufen will.

Nur auf diejenigen Vorstellungen, die ihrer Natur nach, oder wegen Mangels an Aufmerksamkeit, gleich bei ihrer Entstehung schwach und undeutlich concipirt waren, wird er sich nicht besinnen können, wenn sie nicht durch die Association mit andern verstärkt, aufgefrischt werden. Denn auch zur spontanen Erinnerung, zum Sichbesinnen, gehört ein gewisser Grad der Stärke, Bestimmtheit und Deutlichkeit der Vorstellungen und folglich der Empfindungen und Gefühle, von denen sie herstammen. Davon hängt das Maaß ihrer eignen Thätigkeit ab, kraft deren sie nicht nur sich unter einander associiren (so daß die schwachen, unbestimmten Vorstellungen mit andern ähnlichen in Eins verfließen oder von stärkeren ähnlichen gleichsam absorbirt werden, — wo-

mit es unmöglich ist, sich ihrer speciell zu erinnern), sondern kraft deren sie auch auf den Geist, ihm unbewußt, beständig einwirken und damit gleichsam streben, in's Bewußtseyn wieder einzutreten, oder was dasselbe ist, den Geist veranlassen, sie in's Bewußtseyn zurückzurufen. (Denn die Einwirkung auf die Selbstthätigkeit seines Sichunterscheidens ist die Veranlassung für ihn, sich Etwas zum Bewußtseyn zu bringen.) Kraft dieser Einwirkung hat der Geist fortwährend ein dunkles, leises Gefühl von dem Daseyn seiner aus dem Bewußtseyn verschwundenen Vorstellungen, ohne welches die spontane Erinnerung unmöglich wäre, weil ohne dasselbe die verschwundenen Vorstellungen mit dem gegenwärtigen Bewußtseyn gar keine Verbindung hätten. Je schwächer nun jene Thätigkeit derselben, desto schwächer wird nothwendig auch dieses Gefühl ihrer Existenz seyn, desto weiter werden sie durch andere stärkere gleichsam von der Schwelle des Bewußtseyns entfernt, in den Hintergrund zurückgedrängt, verdeckt, überschrieen werden. Der Geist, indem er nach ihnen sucht, wird gleichsam ihren Platz nicht finden können. Denn nur jenes Gefühl deutet ihm ihr Daseyn an. Er wird sich daher *nicht* auf sie besinnen können. Und da jene eigne Thätigkeit der Vorstellungen überhaupt nur eine beschränkte ist (indem sie von der Stärke der sinnlichen Empfindungen, mithin von der beschränkten Thätigkeit des *Organismus* abhängt), und da sie demgemäß mit der Zeit sich erschöpft, so werden auch ursprünglich starke und deutliche Vorstellungen, wenn sie nicht wieder aufgefrischt werden, mit der Zeit ganz vom Geiste *vergessen* werden, so daß er meint, sie niemals gehabt zu haben.

Mit dieser Spontaneität der Reproduction seiner Vorstellungen, — die zwar nothwendig durch die Bedürfnisse und Triebe des Leibes bedingt ist, nicht aber unter deren Botmäßigkeit steht, weil, wie bereits gezeigt, der Geist ihnen Widerstand zu leisten vermag, — ist nothwendig die Fähigkeit des Geistes verbunden, die willkührlich reproducirten Vorstellungen auch willkührlich zu *combiniren*, zu *verändern* und *umzubilden*. Denn in der spontanen Reproduction ist der Geist rein mit sich selbst, mit den inneren Momenten seiner Selbstthätigkeit, beschäftigt, ohne Beziehung auf ein Anderes außer ihm; die erinnerten Vorstellungen sind nicht, wie die Wahrnehmungen, durch das bestimmte Zusammenwirken eines reellen, vom Geiste unabhängigen Seyns ne-

cessitirt: über sie also ist der Geist die frei bestimmende Macht. Jene Spontaneität der Reproduction und diese Spontaneität der Veränderung und Combination sind die beiden Seiten der Denkwillkühr, der Fähigkeit des Geistes, von der reellen Außenwelt zu abstrahiren, unabhängig von ihr rein in sich selbst zu leben, und mit sich selbst sich zu beschäftigen.

Diese Denkwillkühr ist nun aber nicht nur die Bedingung des Selbstbewußtseyns des geschaffenen Geistes, sondern mit ihr ist dasselbe unmittelbar gesetzt: wenn das Kind anfängt, seine Vorstellungen willkührlich zu reproduciren und zu combiniren, beginnt es sich seiner selbst bewußt zu werden, von sich in der ersten Person (Ich) zu reden: — wie dieß oben (S. 163 ff.) näher dargethan worden, und hier nur wiederholt werden könnte.

§. 114. Mit dieser Entwickelung des relativen Geistes zum Selbstbewußtseyn und mit dessen weiterer Fortbildung, mit welcher der Geist erst in seiner Wesenheit als Geist, als denkthätiges Wesen, im positiven Unterschiede von allem weltlichen materiellen Daseyn, sich erfaßt, entwickelt sich nun aber nicht nur Hand in Hand zu größerer Bestimmtheit und Deutlichkeit das Wissen um die ihn umgebende materielle Außenwelt, sondern auch das Wissen von Gott oder das Gottesbewußtseyn. Zuerst tritt dasselbe als bloßes Gefühl auf, und zwar nur vermittelt durch das Daseyn der Welt. Indem nämlich die äußeren materiellen Dinge vermittelst der sinnlichen Empfindung zum Geiste in Beziehung treten und mit ihm zur Erzeugung der Wahrnehmung zusammenwirken, so trifft darin zugleich mittelbar die göttliche Idee der Welt als die immanente, weltbildende Thätigkeit mit der Selbstthätigkeit des Geistes zusammen, und bewirkt damit in ihm eine Affektion, ein Gefühl von ihrem, den Dingen immanent zu Grunde liegenden Daseyn Dieß ist die erste, unbewußte Perception des bloßen, reellen Seyns Gottes. Kommt dieß Gefühl zum Bewußtseyn, d. h. wird es zur Wahrnehmung und Vorstellung erhoben, so wird damit Gott zunächst gefaßt als die verborgene, geheimnißvolle Macht, die innerhalb der Welt schaffend und bildend wirksam ist, als der Inbegriff der Kräfte und Thätigkeiten, durch welche theils in stets wiederkehrender, regel- und gesetzmäßiger Weise, theils scheinbar willkührlich die großen und kleinen Veränderungen in der erscheinenden Welt ohne Zu-

thun des Menschen hervorgebracht werden: das göttliche Wesen erscheint noch in unmittelbarer, untrennbarer Einheit mit der Natur und dem weltlichen Daseyn überhaupt. Denn es ist eben zunächst nur die immanente göttliche Idee der Welt, durch deren mittelbares Zusammenwirken mit dem menschlichen Geiste die erste Anschauung des Göttlichen hervorgerufen wird. (Auf dieser Stufe der religiösen Anschauung, welche natürlich einerseits durch die sich einmischende Denkwillführ vielfach verunstaltet, andrerseits durch die Anschauung der unmittelbar umgebenden Natur, durch die Beschaffenheit des Bodens, Klima's rc. mannichfach tingirt und modificirt wird, bleiben nothwendig alle Völker stehen, die noch nicht zur Erkenntniß des Geistes als Geistes in seinem positiven Unterschiede von allem weltlichen natürlichen Daseyn sich erhoben haben. Es ist das pantheistische Gottesbewußtseyn der s. g. Naturreligionen. Warum aber Völker auf dieser Stufe geistiger und religiöser Entwickelung, — die ihrer Natur nach die mannichfaltigsten Unterschiede und die mannichfaltigsten Grade der Ausbildung zuläßt *), — stehen bleiben, kann hier noch nicht dargethan werden, sondern gehört in die Philosophie der Geschichte, von der erst die Rede seyn kann, nachdem der Begriff des Willens und der Willensfreiheit sich vollständig ergeben hat.)

Erst auf der Stufe des entwickelten Selbstbewußtseyns, nachdem der menschliche Geist sich selbst als Geist im positiven Unterschiede vom natürlichen, materiellen Seyn erkannt hat, kann die Anschauung Gottes als des absoluten Geistes im Unterschiede von der Welt wie vom menschlichen Geiste hervortreten. Denn der menschliche Geist muß erst sich selbst als Geist gefaßt, d. h. vom Materiellen sich unterschieden haben, ehe er sich von einem andern Geiste zu unterscheiden vermag, und ohne diese Unter-

*) Das Schamanenthum oder die Geisterreligion so wie die Religion der amerikanischen Indianer mit ihrem großen Geiste steht z. B. noch auf einer der untersten Stufen dieser Ausbildung, und hat nur den Fetischismus der Neger noch unter sich. Denn weit entfernt, daß der Geist hier in Wahrheit als Geist gefaßt wäre, wird vielmehr jener dunkelen, das weltliche Daseyn bestimmenden Macht nur darum der Name des Geistes beigelegt, weil sie noch als reine Willführ nach der Analogie des willkührlichen Thuns und Treibens der noch im Faustrecht lebenden Menschen gedacht wird, weil also der Geist noch nicht zur Erkenntniß der Ordnung und Gesetzmäßigkeit des weltlichen Daseyns sich erhoben hat.

scheidung ist die Anschauung eines andern Geistes unmöglich. Diese Entwickelung des Selbstbewußtseyns bis zu jener positiven Selbsterkenntniß durchläuft wiederum mehrere Stufen, auf deren jeder sich der Geist fixiren kann. (Die Griechen z. B. sind auf der Stufe stehen geblieben, da der Geist zwar sich selbst als Geist erfaßt, aber noch in seiner Herkunft aus der Natur, nur in seiner relativen Unterschiedenheit von der Natur, noch nicht in seiner Selbstständigkeit und Erhabenheit über dem natürlichen Daseyn, die während seiner irdischen Existenz freilich nur eine werdende, nur seine erst zu realisirende Bestimmung ist, doch aber seine wahre, an sich seyende Wesenheit ausmacht. Dieser Entwickelungsstufe des Selbstbewußtseyns entspricht dann auch im Wesentlichen das obwohl durch die Einmischungen der Denkwillkühr entstellte Gottesbewußtseyn der Griechen.) Nachdem aber das Selbstbewußtseyn bis zur Bestimmtheit jener Selbsterkenntniß des Geistes sich entwickelt hat, muß der menschliche Geist zur Wahrnehmung und Anschauung Gottes als des absoluten Geistes gelangen, wenn er sich selbst als das, was er ist, als relativen, bedingten Geist erkennen soll. Denn so gewiß der menschliche Geist nicht sich selbst als Geist fassen kann, ohne sich von einem Andern, Richtgeistigen zu unterscheiden und ohne also bereits eine Kunde, Empfindung, Wahrnehmung, von diesem Andern zu haben, so gewiß kann er nicht als bedingten, relativen Geist sich erkennen, ohne sich vom unbedingten, absoluten Geiste zu unterscheiden. Auch dieses Sichunterscheiden setzt aber nothwendig voraus, daß Das, von dem er sich unterscheiden soll, für ihn daſey, daß er also bereits ein Gefühl vom Daseyn des absoluten Geistes habe, — kurz daß Gott in seiner innersten Wesenheit als absolute Denkthätigkeit mit der Thätigkeit des menschlichen Geistes zusammenwirke zur Erzeugung der Wahrnehmung seiner selbst. Die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes ist sonach schlechthin abhängig von der Selbstoffenbarung Gottes, möge letztere erfolgen, in welcher Weise sie wolle. (An das einzelne Subjekt kann sie auch auf dem Wege der Mittheilung und Belehrung durch andre Menschen erfolgen; ursprünglich dagegen muß sie immer von Gott an irgend einen Menschen ergangen seyn.) Beide Seiten gehören nothwendig zusammen: so gewiß der menschliche Geist relativer, bedingter Geist ist und als solchen nothwendig sich fassen muß, wenn er zum vollen Begriffe sei-

ner selbst gelangt, so gewiß und nothwendig ist damit unmittelbar die Anschauung Gottes als des absoluten Geistes vorausgesetzt. Und so gewiß der menschliche Geist die unzerstörbare Gewißheit seiner eignen Existenz als bedingten, relativen Geistes hat, so gewiß und unzerstörbar ist ihm die Gewißheit der reellen Existenz Gottes als des absoluten Geistes. Nur da, wo der menschliche Geist noch auf einer niederen Stufe seiner weltgeschichtlichen Bildung stehend, noch nicht in seiner wahren Wesenheit, in jener seiner an sich seyenden Erhabenheit über der Natur, sich erkannt hat, und umgekehrt da, wo er überbildet zu dem Wahne, selbst absolut zu seyn (d. h. alle seine Gedanken rein aus sich selbst, schöpferisch zu erzeugen), sich emporgeschraubt hat, kann diese Gewißheit fehlen, oder getrübt und verdunkelt erscheinen.

Sofern nun auch jene erste Stufe des religiösen Bewußtseyns, auf der das göttliche Wesen noch als bloß immanent in der Welt gefaßt wird, durch die Thätigkeit der göttlichen Idee der Welt vermittelt ist, so beruht alles Wissen von Gott auf göttlicher Offenbarung. Giebt es also verschiedene Entwickelungsstufen des religiösen Wissens, verschiedene Religionen in geschichtlicher Aufeinanderfolge, so werden dieselben eben so sehr durch die (relativ selbstständige) Entwickelung des menschlichen Geistes als durch die offenbarende Thätigkeit Gottes bedingt seyn. Und da diese göttliche Thätigkeit nur den Zweck haben kann, die Menschheit zu dem ewigen Ziele ihrer Entwickelung hinzuleiten, so kann man sie zugleich als erziehende Thätigkeit Gottes und die Weltgeschichte von dieser Seite als die Manifestation des göttlichen Erziehungsplans bezeichnen.

§. 115. Sonach ergeben sich innerhalb des Systems des Idealismus ganz dieselben constitutiven Thätigkeiten, dieselben Elemente und Bedingungen des menschlichen Wissens, welche oben in der eigentlichen Fundamentalphilosophie aus der Denknothwendigkeit dargethan worden. Alles Wissen ist auch nach ihm zunächst insofern empirischer Natur, als es nur aus dem Zusammenwirken eines Andern, Reellen, mit der menschlichen Denkthätigkeit hervorgeht. Alles Wissen ferner beruht auch nach ihm auf der unterscheidenden Thätigkeit des menschlichen Geistes. Dieses Unterscheiden endlich kommt auch nach ihm nur vermittelst der Kategorieen zu Stande, d. h. auch im und aus dem Systeme

des Idealismus ergiebt sich dieselbe Nothwendigkeit, dieselbe subjektive und objektive Bedeutung, die oben den Kategorieen vindicirt wurde: auch nach ihm sind sie die im menschlichen Denken mit Gesetzeskraft sich geltend machenden allgemeinen Unterscheidungsnormen, nach denen die Dinge, oder wenn man lieber will, die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, auf einander bezogen, mit einander verglichen werden, und die daher zugleich der Ausdruck der allgemeinen Beziehungen sind, in welchen die Dinge von einander verschieden und resp. mit einander identisch erscheinen. Stehen nämlich alle Dinge der Welt, auch nach dem Systeme des Idealismus, als weltliche, relative Wesen in dem Verhältniß der relativen Identität und Unterschiedenheit zu einander, indem sie, wie gezeigt, durch das göttliche Denken selbst nach Gattungen, Arten und Einzelwesen zusammengeordnet, oder was dasselbe ist, als relativ unterschiedene Exemplare und Arten Einer und derselben Gattung gleich ursprünglich geschaffen werden (S. oben §. 105.), so enthält eben damit diese allgemeine Relativität der Einheit und des Unterschieds nothwendig eine Mannichfaltigkeit von Momenten, d. h. von selbst allgemeinen Beziehungen, in denen die Dinge relativ identisch und unterschieden sind. Denn da jedes Ding eben so sehr ein bestimmtes Einzelwesen, als Glied seiner Gattung ist, so ist es nothwendig in Einer Beziehung mit jedem Exemplare derselben Gattung identisch, in andrer dagegen von jedem unterschieden (jede Pflanze z. B. ist in Beziehung auf ihre Organisation, d. h. auf ihre Wesenheit, mit allen andern derselben Art identisch, in Beziehung auf ihre Größe, Farbe, Geruch dagegen von allen andern unterschieden). Und diese Beziehungen müssen selbst allgemeine seyn, weil sie eben alle Exemplare derselben Art, alle Dinge der Welt als weltliche Wesen, d. h. als begriffen unter Einen und denselben Begriff, umfassen. Jene allgemeine Relativität in diese ihre besonderen Momente zerlegt, bildet nun aber das System der Kategorieen. Sie sind sonach eben so sehr subjektiv, d. h. im menschlichen Denken immanente Bestimmungen (Gesetze) seiner unterscheidenden Thätigkeit, als objektiv, d. h. Bestimmungen des reellen Seyns der Dinge selbst. Denn sie sind die allgemeinen Beziehungen, in denen die Dinge reell von einander unterschieden und resp. mit einander identisch sind, weil die allgemeinen Normen, nach denen das absolute Denken selbst die weltlichen

Wesen sowohl von sich als von einander unterschieden, bestimmt, so und nicht anders geschaffen hat. Und da sie eben damit auch die allgemeinen Beziehungen sind, in denen das menschliche Denken seinerseits von den natürlichen Dingen wie vom absoluten Denken unterschieden ist, d. h. da das menschliche Denken selbst von der allgemeinen Relativität der Einheit und des Unterschieds umfaßt ist, und demgemäß weder die absolute Identität (Einerleiheit) noch den absoluten Unterschied (Widerspruch) zu denken vermag, so müssen sie auch die allgemeinen Beziehungen seyn, nach denen das menschliche Denken sich selbstthätig (subjektiv) von Gott und den Dingen wie die Dinge von einander unterscheidet, d. h. die nothwendigen Normen, nach denen, wenn auch unwillkührlich und unbewußt, die unterscheidende Thätigkeit des menschlichen Denkens sich vollzieht. — Daß endlich in diese unterscheidende Thätigkeit, in dieses Aufeinanderbeziehen der Dinge, in dieses Zusammenordnen derselben nach Gattungen und Arten, nach Wesen und Erscheinung, Ursach und Wirkung rc. sich leicht die Denkwillkühr einzumischen vermag, folgt aus dem Obigen von selbst. Denn mit der unmittelbar gegebenen Anschauung associirt und vermischt sich leicht eine bereits vorhandene, erinnerte, und vielleicht von der Denkwillkühr schon alterirte Vorstellung; und da der Mensch nur Gruppenweise zu denken vermag, so kann er nicht alle Dinge in unmittelbarer Wahrnehmung, sondern muß oft eine Wahrnehmung zu einer nur erinnerten Vorstellung in Beziehung setzen. Die Erinnerungen aber sind nicht nur dem Spiele der Denkwillkühr (Einbildungskraft) ausgesetzt, sondern oft an sich selbst schon unbestimmt und ungenau. —

Das Zusammenwirken des reellen Seyns mit dem menschlichen Denken und die unterscheidende Thätigkeit des letzteren gemäß den Kategorieen sind demnach die beiden Faktoren, auf denen, auch nach dem Systeme des Idealismus, alles menschliche Wissen sich aufbaut. Der Proceß der Entwickelung desselben aus den ersten unbestimmten Wahrnehmungen bis zur empirischen Wissenschaft hinauf und von dieser in die Philosophie hinüber, muß sonach auch ganz so sich verlaufen, wie er oben (Abschn. V.) verzeichnet worden ist, d. h. an dieser Stelle reiht sich im idealistischen Systeme die oben gegebene Erörterung ein.

Auch nach dem Systeme des Idealismus breitet sich sonach

das Selbstbewußtseyn in die Mannichfaltigkeit der empirischen Wissenschaften aus. Der Idealismus hat indeß nur zu zeigen, daß dieß so geschehen müsse, und daß demgemäß auf dem Boden der Empirie die Philosophie zunächst in der Gestalt des Realismus sich aufbaue. Dem Idealismus ist dieß Alles nur Phänomen des Selbstbewußtseyns, nur Moment der Begriffsbestimmung und Begriffsentwickelung des menschlichen Geistes, wie dieselbe sich ihm von seinem Principe (der Idee des absoluten Denkens) aus a priori ergeben hat. Er kann nicht die Resultate der empirischen Wissenschaft aufnehmen und philosophisch verarbeiten wollen. Vielmehr ohne sich auf den Inhalt derselben einzulassen, hat er nur Wesen und Begriff, Entstehung und Fortbildung des menschlichen Wissens überhaupt darzustellen, d. h. die erkennende Seite, die theoretische Thätigkeit des menschlichen Geistes begrifflich zu bestimmen. Den Schluß dieser Entwickelung, den Uebergangspunkt der idealistischen Pneumatologie in die praktische Philosophie, bildet einerseits die Darlegung des Entwickelungsweges des religiösen Wissens, andrerseits die Begriffsbestimmung des Wesens der Kunst. —

§. 116. Denselben Gang nämlich, den das menschliche Wissen überhaupt geht, nimmt auch die Entwickelung des religiösen Wissens. Er geht aus von dem unmittelbaren Gefühle der Gegenwart Gottes; dieses bleibt die Grundlage und die eigenthümliche Sphäre der Religion, des ersten, unmittelbaren Wissens von Gott, ohne das es überhaupt gar kein Wissen von Gott gäbe. Zugleich aber entsteht mit ihm eine Wahrnehmung, eine Anschauung des göttlichen Wesens; diese wird zur Vorstellung, zum immanenten Momente des Bewußtseyns, und diese wird durch die Wissenschaft von Gott, die Theologie, zum Begriffe erhoben, indem letztere die mannichfaltigen Bestimmungen des göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zur Natur und Menschheit, die in der Anschauung und Vorstellung von ihm sich finden, unter die Einheit des Begriffs zusammenzufassen, als die Momente der Einen göttlichen Wesenheit darzulegen sucht. (So hat z. B. die christliche Theologie nichts weiter zu thun, als die mannichfaltigen Bestimmungen, die in der Bibel, d. h. in der unmittelbaren Wahrnehmung und Anschauung von dem in Christo sich offenbarenden Gotte und seinem Verhältnisse zur Welt, gege-

den sind, auf die Einheit des Begriffs zurückzuführen und aus ihm wieder abzuleiten, d. h. sie in systematische, wissenschaftliche Form zu bringen.) Die Theologie endlich muß in die Philosophie einmünden, aus demselben Grunde, aus welchem alle empirischen Wissenschaften auf die Philosophie als auf ihre Basis sich reduciren. Denn indem sich ihr zuletzt nothwendig die Frage nach dem Grunde der Gewißheit des religiösen Wissens aufdrängt, so muß sie eben damit in eine Untersuchung der Natur des menschlichen Wissens überhaupt eingehen, d. h. sie wird auf die Fundamentalphilosophie und damit zur Pforte des Systems der Philosophie hingetrieben.

Diesem Entwickelungsprocesse des religiösen Wissens gegenüber bleibt aber das religiöse Gefühl unangetastet stehen. Es ist zwar in jeder Wahrnehmung, Anschauung, Vorstellung von Gott als deren Voraussetzung immanent; aber es wird von keiner alterirt, weil es eben nur der Ausdruck des unmittelbaren Zusammenseyns des göttlichen und menschlichen Geistes, das Zusammentreffen ihrer beiderseitigen Denkthätigkeit ist. Und da das Wesen Gottes in seiner Unendlichkeit, in der unendlichen Fülle seiner concreten Bestimmungen, in dem unendlichen Inhalte seines Denkens und seiner Gedanken, durch keine Anschauung, keine Vorstellung und Begriffsbestimmung sich erschöpfen läßt, da also weder Theologie noch Philosophie eine vollkommen und vollständig adäquate Idee von Gott zu geben vermögen, so wird das religiöse Gefühl sich durch keine Idee, keinen Begriff, keine Vorstellung Gottes vollkommen befriedigt, sich in keiner vollständig ausgedrückt finden. Das religiöse Bewußtseyn wird vielmehr in allen diesen Denkformen einen Mangel, eine Disharmonie empfinden, wenn es sie an die Ueberschwenglichkeit des Gefühls hält, in der die unmittelbar gegenwärtige Fülle und Unendlichkeit der Gottheit sich abspiegelt. Die Religion im engern Sinne, d. h. das Wissen von Gott im Gefühle oder das zum Bewußtseyn gekommene religiöse Gefühl selber, wird sich daher gegen alle jene Denkformen als gegen unadäquate, ihr nicht entsprechende Fassungen ihres Inhalts gleichgültig verhalten. Da sie nun aber gleichwohl ihren Inhalt nur in jenen Formen auszudrücken vermag, so wird sie sich aller jener Formen völlig promiscue bedienen: sie wird bald in der Weise der unmittelbaren Anschauung und Vorstellung, bald in der Form der Reflexion, des Begriffs

und der Idee, sich aussprechen, oder vielmehr alle diese Formen so in einander verschmelzen, daß keine in ihrer Reinheit hervortritt. Denn alle sind ihr an sich gleichgültig, und eben darum gleich gültig und gleich ungültig. Am liebsten aber wird sie ihren an sich unaussprechlichen Inhalt in Bildern und Gleichnissen bloß anzudeuten suchen.

Sonach aber ergiebt sich, daß die eigenthümliche Form und Ausdrucksweise der Religion das Symbol ist. Denn mag sie in Bildern und Gleichnissen reden, oder mag sie der unbildlichen Redeweise, d. h. jener allgemeinen Formen des erkennenden Geistes, sich bedienen, immer thut sie das Eine wie das Andre mit dem Bewußtseyn, ihren Inhalt nur in einer ihm unadäquaten Form, d. h. symbolisch im weitern Sinne des Worts, auszudrücken. —

Eben damit aber zeigt sich zugleich, daß die Religion im engern Sinne eben so sehr praktischer als theoretischer Natur ist. Denn das Gefühl steht, wie sogleich näher dargethan werden wird, in eben so unmittelbarer Beziehung zum Willen wie zum Erkennen und Wissen.

§. 116 [b]. Wie sonach die unmittelbare empirische Erkenntniß nicht nur der Natur und des menschlichen Wesens, sondern auch Gottes und der göttlichen Idee der Welt erst als Inhalt des Selbstbewußtseyns, in der Form der Wissenschaft zum wahren, seiner selbst gewissen Wissen sich erhebt, so ist überhaupt selbstbewußte Erkenntniß der Wahrheit der Zielpunkt der s. g. theoretischen Thätigkeit des menschlichen Geistes. Den Inhalt dieser selbstbewußten, ihrer selbst gewissen Erkenntniß in vollendeter Form, als allumfassendes, auf das Fundament aller Gewißheit und damit alles Wissens aufgebautes System zur Darstellung zu bringen, ist der Begriff und das Amt der Philosophie, der Wissenschaft κατ' ἐξοχήν. Allein der wahre Begriff der Natur und der Menschheit ist zugleich ihr idealer Begriff, die Vollendung, zu der sich beide fortwährend nur entwickeln, das Ziel alles weltlichen Daseyns, die Vergeistigung der Natur, die Verklärung des Menschen in seiner Einigung mit Gott. Der wahre Begriff beider ist eben nur diese Erhebung zur ungetrübten Geistigkeit als vollendet, als realisirt gedacht. Seine

Realität hat und erreicht aber jeder Begriff nur in den einzelnen unter ihm befaßten Wesen. Der wahre, ideale Begriff der Natur und der Menschheit realisirt gedacht, wird also die Anschauung eines einzelnen Naturgegenstandes (eines Baumes, eines Thieres, — einer Landschaft) oder eines einzelnen, individuellen Menschen als des concreten Ausdrucks der allgemeinen wahren Wesenheit der Natur und der Menschheit, d. h. der Begriff in der Form der Schönheit seyn. Das Vermögen dieser intellektuellen Anschauung, ohne welche der philosophische Begriff in die Mannichfaltigkeit seiner nach einander deducirten Momente zerstreut bleiben würde, ist die Phantasie. Das höhere Maaß derselben oder der besonders hohe Grad der Bestimmtheit, Klarheit und Deutlichkeit dieser Anschauung macht den Künstler, d. h. befähigt den Menschen, diese Anschauungen auch äußerlich, in sinnlich wahrnehmbarem Stoffe, zur Erscheinung zu bringen. Die Kunst ist sonach die Darstellung des wahren, idealen Begriffs der Natur und Menschheit in der Form der Schönheit, in concreter, sinnlich wahrnehmbarer Anschauung. Die Kunst wird mithin die Natur darzustellen haben als immanente Voraussetzung des (menschlichen — weltlichen) Geistes, den Geist bereits in sich tragend, gleichsam geistesschwanger, und so menschliche Gedanken, menschlich geistige Kräfte, Zustände und Stimmungen, Verhältnisse und Bestrebungen abspiegelnd. Sie wird den Menschen darzustellen haben als ergreifend und erreichend das Ziel seines Daseyns, im Ringen und im Besitze der ihm eingebornen Vollendung (Idealität). Sie wird dagegen Gott nur darstellen können in seiner Einigung mit dem Menschen. —

Die Kunst tritt sonach der Wissenschaft zur Seite, und wird mit ihr die Entwicklungsstufen des Gefühls, des Bewußtseyns, des Selbstbewußtseyns Hand in Hand durchlaufen. Ja sie wird vor der Wissenschaft als relativ adäquater Ausdruck der in einer Kulturperiode der Menschheit gewonnenen Erkenntniß Gottes, der Natur und des menschlichen Wesens hervortreten, weil die Phantasie des Künstlers nicht des entwickelten Begriffs bedarf, sondern schon aus dem unmittelbaren Gefühle vom wahren Wesen der Dinge mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung ihre Gestalten zu bilden vermag. Darum und weil das Kunstwerk zugleich in die Erscheinung eingeht, ein Handeln auf Gegenstände der Außenwelt vor-

aussetzt, und somit zugleich als äußere That sich erweist, hat die Kunst, wie die Religion, zugleich eine praktische Seite. Beide, wenn auch zunächst und principaliter theoretischer Natur, stehen doch gleichsam in der Mitte zwischen der rein theoretischen und rein praktischen Thätigkeit des Geistes. Ihre nähere Begriffsbestimmung bildet daher im Systeme des Idealismus den natürlichen Uebergangspunkt zur praktischen Philosophie.

§. 117. Mit der dargelegten Entwickelung des Geistes vom ersten dunklen Gefühle seiner selbst zum klaren, vollständigen Selbstbewußtseyn geht nämlich die Entwickelung des Willens zum Selbstwollen, zum Wollen aus und durch sich selbst (zur Freiheit des Willens), Hand in Hand.

Der Wille ist an sich Eins und dasselbe mit der wahrnehmenden, vorstellenden, begreifenden, kurz mit der s. g. theoretischen Thätigkeit des Geistes. Er ist zunächst und unmittelbar dieselbe Gedanken bildende Selbstthätigkeit, sofern durch sie die Bewegungen des Leibes, die Veränderungen seiner Räumlichkeit, das Verhältniß des Menschen zu seiner Umgebung, kurz sein Handeln auf die Außenwelt bestimmt wird: denn alle Handlungen sind, rein äußerlich von ihrer erscheinenden Seite oder in ihrem Seyn für Anderes gefaßt, eben nur Bewegungen des Körpers, bestimmt durch eine Selbstthätigkeit des Geistes. Diese bestimmende Macht, diese Fähigkeit seinen Körper zu bewegen, muß dem menschlichen Geiste aus demselben Grunde und in gleichem Maße zukommen, wie der thierischen Seele. Aber sie kann nur Wille heißen, sofern sie nicht, wie bei den Thieren (bei denen der Ausdruck Wille wenigstens nicht Sprachgebrauch ist), durch die äußeren — sey es unmittelbar gegenwärtigen oder bloß erinnerten — Empfindungen, Bedürfnisse und Triebe des Leibes ihrerseits wiederum bestimmt wird, sondern nur sofern sie denselben Widerstand zu leisten vermag. Daß dieß der Geist vermag, es zufolge seiner ursprünglichen Selbstthätigkeit, durch die er Geist ist und von seiner Leiblichkeit sich selber unterscheidend, ihr in relativer Selbstständigkeit gegenübertritt, nothwendig vermag, ist bereits oben (S. 351.) hervorgehoben worden.

Dieß Vermögen, die Bewegungen seines Körpers auch im Widerspruche mit dessen Trieben, Bedürfnissen und sinnlichen Empfindungen bestimmen zu können, ist das erste Moment im Be-

griffe des Willens, die erste unterste Stufe der Bethätigung des Geistes als wollenden Geistes: der Mensch will, ihm kommt das Willensvermögen zu, weil er zwar seinen sinnlichen Antrieben gemäß handeln kann, aber nicht muß. Dieses Nichtmüssen ist indeß noch keineswegs Willensfreiheit, Selbstbestimmung. Nicht zu müssen ist vielmehr nur erst die Grundbestimmung im Begriffe des Willens überhaupt, noch keineswegs der freie Wille: der Geist bestimmt darin noch nicht sich selbst, sein Thun und seine Thaten, sondern leistet eben nur einer von anderswoher auf ihn eindringenden Bestimmtheit seiner selbst Widerstand. Nicht zu müssen ist daher nur die negative Bedingung der Willensfreiheit. —

Dasselbe gilt von den eignen Trieben und Bedürfnissen des Geistes. Auch der Geist hat nothwendig geistige Bedürfnisse und Triebe, weil er als relativer Geist erst das zu werden und zu dem sich zu entwickeln hat, was sein Wesen und sein Begriff ist, und weil er nicht als einzelnes Ich, sondern nur als Glied der ganzen Menschheit, nicht durch absolute, unbedingte, sondern nur durch bedingte, an Stoff und Mittel gebundene Selbstthätigkeit sein Ziel zu erreichen vermag. Der Geist hat daher den Trieb nach Erkenntniß, das Bedürfniß, sich mitzutheilen, sich mit anderen zu associiren, das Streben, die Natur wie seine eigne äußere Existenz seinem an sich über sie erhabenen Wesen (seiner Idealität) gemäß umzubilden: — kurz, er hat wie die Seele (als Vertreterin des Leibes) den Trieb nach Glückseligkeit. Was diesem Triebe Befriedigung gewährt, wird von uns als angenehm, das Gegentheil als unangenehm empfunden. Darauf beruht das Gefühl der Lust und resp. Unlust, das nothwendig mit jeder Affektion, möge sie durch ein reelles oder ideelles Seyn vermittelt seyn, also mit jeder Empfindung, jedem Gefühle, jeder Wahrnehmung und Vorstellung unmittelbar verknüpft ist, sobald das Verhältniß der Angemessenheit und resp. Unangemessenheit derselben zum menschlichen Wesen einen so hohen Grad der Spannung erreicht, daß der Unterschied zwischen Angemessen und Unangemessen wahrnehmbar wird. (Wie aus diesem Gefühle der Lust und Unlust allgemach die Neigungen und Abneigungen, Liebe und Haß, Hoffnung und Furcht, kurz der ganze Inhalt des Gemüths im engern Sinne, d. h. in seinem Unterschiede vom Gefühls- und Willensvermögen wie von der ganzen erkennenden

Seite des Geistes, sich entwickelt, hat die Psychologie näher darzuthun.) Dieser allgemeine Trieb nach Glückseligkeit, in welchen alle anderen Neigungen, Triebe und Bedürfnisse insofern hineinfallen, als die Glückseligkeit deren Befriedigung involvirt, ist an sich nur das im werdenden Geiste nothwendig immanente Streben, das zu erreichen, was sein Wesen und Begriff fordert, seinen Begriff zu erfüllen, sich selber zu realisiren. Auch diesen seinen eignen Bedürfnissen, Trieben, Neigungen vermag aber der Geist Widerstand zu leisten. Denn wie er von seinen leiblichen Trieben und Bedürfnissen, sofern sie als Momente der Selbstempfindung (der Seele) ihm zum Bewußtseyn kommen, sich unterscheidet, so unterscheidet er sich auch von seinen eignen Trieben und Neigungen, sofern er auch ihrer als Momente seines Selbstgefühls sich bewußt wird. Und wie er den unter Mitwirkung der leiblichen Triebe erzeugten Vorstellungen sich selber gegenüberstellt, eben so tritt er den auf Veranlassung seiner geistigen Triebe erzeugten Vorstellungen als Träger und Producent derselben gegenüber.

Diese Vorstellungen, sofern sie dem Geiste diejenigen Gegenstände präsentiren, zu welchen ihn die Triebe hintreiben, weil sie in ihnen ihre Befriedigung finden, sind die s. g. Begehrungen: der Mensch begehrt, indem er eine solche Vorstellung hat, d. h. er empfindet oder fühlt den Trieb, den in einer solchen Vorstellung bloß vorgestellten Gegenstand auch äußerlich, reell vor sich zu haben, ihn wahrzunehmen, ihn zu besitzen, ihn zur Befriedigung seines Triebes zu verwenden. Dem Geiste kommt das Begehrungsvermögen zu, heißt daher nur, er ist die Thätigkeit, kraft seiner Spontaneität auf Veranlassung seiner von ihm empfundenen leiblichen oder geistigen Triebe die ihnen entsprechenden Vorstellungen zu produciren. Sofern er aber von diesen Begehrungen, eben weil sie nur seine Vorstellungen sind, zugleich sich selber unterscheidet, und ihnen als Selbstthätigkeit gegenübertritt, so kann er nothwendig auch allen ohne Ausnahme Widerstand leisten.

Auf dieser negativen Basis des bloßen Nichtmüssens erhebt sich dann mit dem Selbstbewußtseyn die positive Willensfreiheit, die Selbstbestimmung des Geistes. Indem er auf der Stufe des Selbstbewußtseyns sich selber in seiner Thätigkeit, in seinem Anschauen, Vorstellen, Begehren rc. immanent gegenständlich wird, so

unterscheidet er damit sich selber als nothwendiges Denken von sich selber als spontanem, willkührlichem Denken. Mit dieser Selbstunterscheidung ist aber unmittelbar zugleich die Nothwendigkeit gesetzt, sich selber zu entscheiden und entweder seiner nothwendigen oder aber seiner willkührlichen Denkthätigkeit sich hinzugeben: jene Selbstunterscheidung und diese Selbstentscheidung fallen nothwendig in Eins zusammen, weil der Geist keinen Augenblick ohne Gedanken und Gedankenproduktion seyn kann. So gewiß daher dem Geiste Selbstbewußtseyn und (wenn auch beschränkte, bedingte) Spontaneität des Denkens beizumessen ist, so gewiß kommt ihm diese Selbstentscheidung, und damit freie Selbstbestimmung, selbstthätige Bestimmung seines eignen Thuns zu. Diese Selbstbestimmung ist indeß nur insofern Willensbestimmung, ein freies, sich selbst bestimmendes Wollen, wiefern sie zugleich die Entscheidung des Geistes über sein Handeln enthält, d. h. wiefern in ihr unmittelbar das Vermögen und die Nothwendigkeit liegt, entweder seinen nothwendigen oder aber seinen willkührlichen Gedanken gemäß zu handeln. Nun vermag aber der menschliche Geist, ohne zu handeln, sein weltliches, irdisches Leben weder überhaupt zu führen und zu erhalten, noch insbesondere den Zweck desselben, zu dessen Erreichung er den unmittelbaren Trieb des Werdens in sich trägt, zu erfüllen. Darauf beruht der Trieb aller Menschen zum Handeln selbst. So gewiß daher dem Geiste jene Selbstentscheidung zukommt, so gewiß kommt ihm auch diese freie Willensbestimmung zu: er kann schlechthin nicht handeln ohne diese Selbstbestimmung. Der menschliche Wille ist frei, heißt mithin keineswegs, der Mensch kann alles Beliebige wollen und resp. nicht wollen (unterlassen), sondern nur: der Mensch kann entweder seinen nothwendigen, oder seinen willkührlichen Gedanken gemäß handeln, er hat kraft jener Selbstbestimmung die Selbstentscheidung (Wahlfreiheit) zwischen dieser Alternative und damit über den Inhalt seines Wollens. Je beschränkter also sein nothwendiges und resp. willkührliches Denken ist, desto beschränkter wird der Kreis der ihm möglichen Willensentschlüsse seyn; und jenachdem er diese oder jene nothwendigen und resp. willkührlichen Gedanken in sich trägt, jenachdem wird der Inhalt seines Willens dieser oder jener seyn.

Das nothwendige Denken und sein Inhalt fällt nun aber, wie gezeigt, in Eins zusammen mit dem menschlichen Erkennen

und Wissen der Wahrheit: indem es zur Idee sich erhebt, ist es Erkenntniß der Natur der Dinge, Erkenntniß der eignen menschlichen Wesenheit, Erkenntniß Gottes als der absoluten Wahrheit, — ist es Vernunft. Indem also der Mensch seinen nothwendigen Gedanken gemäß handelt, so handelt er gut, so will er das Gute: denn er handelt damit nicht nur gemäß der Natur der Dinge, gemäß seinem eignen Wesen und Begriffe und damit gemäß seinem eignen Wohle, sondern auch gemäß der göttlichen Idee (dem göttlichen Willen). Folgt er dagegen seinen willkührlichen, dem Inhalte des nothwendigen Denkens verneinend entgegenstehenden Gedanken, mögen dieselben auf Veranlassung seiner Triebe und Neigungen oder ganz willkührlich durch die Spontaneität seines Denkens erzeugt seyn, so handelt er böse und will das Böse. Zwischen beiden in der Mitte liegen die gleichgültigen (an das Gebiet der Moralität gleichsam nur angränzenden) Willensbestimmungen, die insofern weder gut noch böse sind, als ihr Inhalt zwar ein willkührlicher, aber den Ideen des nothwendigen Denkens nicht widerstreitender Gedanke ist. Der menschliche Wille ist frei, heißt mithin zugleich: der Mensch ist ein moralisches Wesen, er hat die Freiheit zum Guten und Bösen.

Das Gute, sofern es sonach, objektiv gefaßt, nur die Realisirung des eignen wahren Wesens des Menschen, die Erfüllung seines eignen wahren Begriffs, und damit die Verwirklichung seines wahren Wohls ist, entspricht demgemäß jenem Triebe des Geistes, zu dem sich zu entwickeln, was sein Wesen und sein Begriff ist: das Gute würde, vollständig ausgeführt, nur die volle Befriedigung dieses Triebes nach Glückseligkeit seyn. Der Mensch wird daher einen Antrieb zum Guten in sich selbst fühlen; und da das Gute zugleich das Denknothwendige ist, so wird jener Antrieb als ein Sollen dem Geiste sich ankündigen. Denn das Sollen ist eben nur das Nothwendige als Antrieb, als Aufforderung zu seiner Realisirung; es ist das moralisch Nothwendige, das als solches keinen Zwang ausübt und damit unmittelbar sich selbst realisirt, sondern das nur als Inhalt des freien Willens realisirt seyn will, und also nur subjektiv als immanentes Postulat an den menschlichen Geist auftritt. Dieses Sollen, sofern es im Selbstgefühle des Geistes zugleich mit seinen geistigen Trieben und Bedürfnissen gefühlt wird, sofern es

also unmittelbar als subjektives Gefühl auftritt, ist das s. g. Gewissen.

Da nun aber das moralisch Nothwendige seinem Inhalte nach in Eins zusammenfällt mit der göttlichen Idee des menschlichen Wesens, oder was dasselbe ist, da das, wozu der menschliche Geist sich entwickeln soll, der immanente Zweck seines irdischen Daseyns, und dieser Zweck eben nur das ihm durch Gott gesetzte Ziel ist, das er als Geist und damit durch freies Wollen und Handeln realisiren soll, so ist die Stimme des Gewissens die Stimme Gottes im menschlichen Geiste, — d. h. das moralische Gefühl beruht auf dem religiösen Gefühle, das moralische Bewußtseyn auf dem religiösen Bewußtseyn, die Moralität auf der Religion. Hat der Mensch kein Gefühl vom Daseyn Gottes, giebt es für ihn keinen göttlichen Willen, so kann er auch kein Gefühl des Sollens haben, so giebt es überhaupt für ihn kein moralisch nothwendiges Wollen und Handeln. Denn dieses Gefühl und damit das Bewußtseyn einer moralischen Nothwendigkeit überhaupt kann nur daher rühren, daß dem menschlichen Geiste eine Bestimmung seines irdischen Daseyns immanent ist, die er nicht sich selber gesetzt hat, sondern die von einem Andern ihm gesetzt ist. Wäre der Mensch von Anfang an, was seine Bestimmung ist, so würde auch sein Handeln nur die Aeußerung dieses vollendeten, abgeschlossenen Seyns, mithin durchaus nicht anders seyn können, als es eben ist; von einem Sollen könnte nicht die Rede seyn. Setzte er aber seine Bestimmung sich selber, so müßte er dieselbe auch beliebig ändern können, und von einem Sollen könnte wiederum nicht die Rede seyn. Giebt es also ein Bewußtseyn moralischer Nothwendigkeit, so setzt dieß nothwendig voraus, daß der Mensch das Gefühl, das Bewußtseyn von dem Daseyn einer absolut bestimmenden Macht, deren Bestimmungen mit dem Begriffe des Nothwendigen überhaupt und insbesondere des ihm selbst Nothwendigen zusammenfallen, bereits haben muß, bevor er das Bewußtseyn des Sollens haben kann, oder daß mit letzterem als dessen immanente Voraussetzung das Bewußtseyn vom Daseyn Gottes zugleich mit gesetzt ist.

Wie sonach das moralische Gefühl nothwendig das religiöse, so involvirt umgekehrt das religiöse Gefühl unmittelbar und nothwendig das moralische: Eines ist ohne das Andere unmög-

lich. Denn das religiöse Gefühl wäre nicht religiös, wenn sich in ihm nicht bereits Gott auch als Gott, als die absolut bestimmende Macht ankündigte. In seiner Reinheit (d. h. unverfälscht durch die Einmischungen der Denkwillkühr) zum Bewußseyn gebracht, erscheint daher nothwendig das religiöse Gefühl einerseits als unmittelbares Bewußtseyn der unendlichen Macht und Größe Gottes, und eben damit andrerseits als unmittelbares Bewußtseyn der Abhängigkeit des Menschen von Gott. Dieses Gefühl der Abhängigkeit ist dann aber, gegenüber der menschlichen Willensfreiheit, offenbar nichts anderes, als das Gefühl des Sollens, das unmittelbare Bewußtseyn der Nothwendigkeit, den Bestimmungen Gottes gemäß zu handeln. Zugleich ist die göttliche Idee der Welt, sofern sie in immanenter Thätigkeit auch die Menschheit und deren Entwickelungsgang durchdringt, selber die treibende Kraft, die in allen Menschen auf das Ziel dieses Entwickelungsganges hindrängt, d. h. sie ist selber der im Gewissen sich äußernde Antrieb zum Guten. Und da, wie gezeigt, vermittelst ihrer zunächst das Daseyn Gottes im religiösen Gefühle dem Menschen sich ankündigt, so ist nothwendig im religiösen Gefühle auch unmittelbar dieser Antrieb zum Guten mitgesetzt.

Diese unmittelbare Einheit des religiösen und moralischen Gefühls, wonach jenes die nothwendige immanente Voraussetzung von diesem, dieses nothwendig in jenem enthalten ist, bildet die praktische Seite im Begriffe der Religion, auf welche oben bereits hingewiesen wurde. Religion ohne Moralität ist daher so gewiß keine Religion, als Moralität ohne Religion keine wahre (streng auf das Bewußtseyn der Pflicht gegründete) Moralität.

§. 118. Der Inhalt des Sollens oder das, was das Gewissen, was die moralische Nothwendigkeit (die Pflicht) fordert, ist nun aber damit, daß es ein Gewissen giebt, noch keineswegs mitgegeben. Im Gewissen erscheint vielmehr das Gute als Trieb oder Postulat, nur überhaupt den wahren Begriff des menschlichen Wesens wollend und handelnd zu erfüllen. Worin nun aber der wahre Begriff des Menschen bestehe, und welches Handeln dem wahren Zwecke seines Daseyns gemäß sey, wird damit noch keineswegs gewußt, weil eben das bloße Gefühl noch kein Wissen und Bewußtseyn ist. Das Handeln nach Gewissen bloß als solchem, d. h. nach dem bloßen moralischen Gefühle, ist

daher ein blindes, bewußtloses Handeln. Es ist ein unsicheres, dem Irrthum ausgesetztes Handeln, weil das bloße Gefühl in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit keine sichere Norm abgeben kann für die einzelnen, bestimmten Handlungen, in denen doch allein der menschliche Wille sich zu realisiren vermag. Ja, da der Mensch seinem wahren Wesen nach Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist, so ist es gerade das Gewissen selber, welches fordert, daß der Mensch wisse, was er solle und was er wolle. Es ist daher das Amt der speculativen Ethik, von ihren Prämissen aus, d. h. von dem deducirten allgemeinen Begriffe des menschlichen Wesens, oder was ihr dasselbe ist, von der dargelegten göttlichen Idee der Menschheit und des Zwecks ihres Daseyns aus, den Inhalt des Sollens, den Begriff des zu realisirenden Guten in seine concreten Momente zu entwickeln.

Die Ethik, da sie es mit dem Guten nur insofern zu thun hat, als es Inhalt des Willens, Norm und Zweck des Handelns seyn soll, hat zu ihrem Gegenstande im Grunde nur den Willen und die Willensbestimmungen. Denn ist das Gute nur der moralisch nothwendige Inhalt des Willens, so ist es insofern nur Moment des Willens, weil es nur sein Inhalt ist, wiefern er es dazu macht. In jeder Willensbestimmung ist nun aber nothwendig zu unterscheiden: a) die allgemeine, bloß formale Selbstbestimmung des Geistes überhaupt, und b) die concrete Selbstentscheidung oder die Wahlfreiheit, kraft deren er sich zum Guten oder Bösen, zu dieser oder jener bestimmten Handlung, entschließt. Hinsichtlich jener allgemeinen, bloß formalen Selbstbestimmung ist der Mensch ohne alle Freiheit. So gewiß er ein creatürliches Wesen ist und sich nicht selber geschaffen hat, so gewiß kann er auch sich selber nicht umschaffen und sich etwa zum Stein oder zur Pflanze machen. So gewiß er daher als geistiges Wesen gesetzt ist, so gewiß muß er sich selbst bestimmen: mag er seinem eignen, wahren Wesen gemäß und damit aus sich selbst sich bestimmen, oder mag er von der Natur und seinen natürlichen Trieben, Begierden 2c. sich bestimmen lassen, oder mag er einem fremden Willen in blindem Gehorsam Folge leisten, — immer läßt er sich nur von einem Andern bestimmen, d. h. immer ist es seine Selbstbestimmung, den Widerstand, den er leisten könnte, nicht zu leisten, seine Selbstbestimmung, sich von einem Andern bestimmen zu lassen. Auf dieser Nothwendig-

keit der Selbstbestimmung überhaupt beruht der Begriff des Rechts im juristischen Sinne des Worts. Denn daraus, daß ich selber genöthigt bin, mich als Subjekt zu geriren, folgt unmittelbar, daß ich auch genöthigt werden kann, jeden Andern, der sich ja in derselben Nothwendigkeit befindet, als Subjekt zu behandeln. Diese erzwingbare Handlungsweise ist der Begriff des juristischen Rechts: danach habe ich eben so sehr die Zwangsbefugniß, von allen Andern als Subjekt anerkannt zu werden, wie die Zwangspflicht, jeden Andern seinerseits als Subjekt gelten zu lassen. Dieß ist meine unantastbare, mir selber unveräußerliche Rechtsbefugniß und Rechtspflicht, weil es die über alle menschliche Willkühr hinausliegende, von Gott selbst gesetzte conditio sine qua non ist, ohne welche der Mensch nicht als Mensch, als geistiges Wesen, im Zusammenleben mit anderen zu existiren vermag (S. die nähere Ausführung in der schon erwähnten Abhandlung in Fichte's Ztschr. X, 7 ff.). Durch diese Erzwingbarkeit der Rechte und Pflichten unterscheidet sich das juristische Recht vom moralischen Rechte, die Rechtsphilosophie von der Moralphilosophie.

Letztere nämlich betrachtet den Menschen nicht als nothwendiges und damit zu nöthigendes, sondern vielmehr als freies, keinem Zwange zu unterwerfendes Subjekt. Als solches ist der Mensch gerade darum anzuerkennen, weil er jenes ist. Denn eben weil er durch seine menschliche Natur genöthigt ist, sich selber zu bestimmen, und jede Handlung, jede Unterlassung, sey sie gut oder böse, recht oder unrecht, seine Selbstbestimmung ist, eben darum hat er zugleich ein juristisches Recht, überall, wo keines Andern Subjektivität (Recht) dadurch verletzt wird, nach seiner Selbstentscheidung (Wahlfreiheit) so oder anders zu handeln, ohne einem Andern als seinem eignen Gewissen, oder was dasselbe ist, Gotte darüber Rechenschaft schuldig zu seyn. Von diesem Rechte, — man kann es das Recht der Moralität selbst nennen, — geht die Moralphilosophie aus. Es ist das einzige Recht, mit dem sie es insofern zu thun hat, als sie es als Basis des moralischen Lebens der Menschen voraussetzt. Außerdem unterscheidet sie sich gerade dadurch von der Rechtsphilosophie, daß es sich in ihr nur um Pflichten handelt. Denn während die Rechtsphilosophie zu zeigen hat, was gemäß dem Begriffe des Rechtes überhaupt der Inhalt des rechtlichen Wollens und Handelns der Men-

chen seyn muß, eben damit aber zugleich darlegt, welche Rechte jedem Menschen zukommen und auf welche Rechte zu halten Jeder verpflichtet ist, — hat die Moralphilosophie nur darzuthun, wozu der Mensch dem Begriffe des Guten gemäß sich bestimmen soll, was der wahre, moralisch nothwendige Inhalt seiner freien Selbstentscheidung, d. h. was seine moralische Pflicht sey.

Unter diesen Pflichten steht nun aber oben an die Alles entscheidende, allgemeine, principielle Urpflicht, nicht bloß in allen einzelnen Fällen dem Begriffe des Guten gemäß zu handeln, sondern das Gute zum bestimmenden Principe des Wollens und Handelns überhaupt zu machen. Denn der Mensch soll seinem wahren Wesen und Begriffe gemäß sich bestimmen, heißt eben nur, nicht er als dieses einzelne Individuum mit diesen bestimmten Bedürfnissen, Trieben &c., nicht er als dieser immer nur werdende, zu seinem wahren Wesen sich erst entwickelnde, subjektive Geist, nicht also er als dieses einzelne, besondere Ich soll die bestimmende Macht über sein Wollen und Handeln ausüben, sondern diese Macht freiwillig aufgeben, und durch das Gefühl, das Bewußtseyn, den Begriff seines wahren und damit allgemein menschlichen Wesens sein Wollen und Handeln bestimmen lassen. Nur wiefern das Gute in diesem Sinne das bestimmende Princip des Wollens und Handelns ist, ist jede einzelne Handlung nicht bloß objektiv, sondern auch subjektiv eine gute: denn nur insofern wird das Gute auch um des Guten willen gethan. Die Erfüllung jener Urpflicht ist mithin die conditio sine qua non alles moralischen Handelns und damit der Moralität selber.

Indem nun aber das Ich seine bestimmende Macht aufgiebt und sich vom Guten bestimmen läßt, so giebt es eben damit seinen eignen Willen auf an Gott und den göttlichen Willen. Denn der wahre Begriff des menschlichen Wesens ist eben nur die göttliche Idee von ihm, das, was Gott will, daß der Mensch durch seine Selbstbestimmung zum Guten, d. h. durch jenes Sichhingeben an den göttlichen Willen, werden soll. Und sich hingeben an den göttlichen Willen, ist sich hingeben an Gott selbst: denn der Inhalt des göttlichen Willens ist nichts anderes, als die Einigung des durch das weltliche Werden und Daseyn hindurchgegangenen, zu seinem Ziele gekommenen Menschengeistes mit Gott selber. Da nun, wie gezeigt, die Moralität mit der Religion in ursprünglicher, immanenter Einigung steht, so wird

auch die Erfüllung jener Urpflicht nur in der Form des Sichhingebens an Gott auftreten können: denn für das religiöse Bewußtseyn ist das Gute eben nur der göttliche Wille. Dann aber fällt sie und damit die Moralität selber in Eins zusammen mit dem Glauben. Glaube ist nichts andres, als die Selbstbestimmung des Menschen, durch welche die Idee Gottes, oder was dasselbe ist, der Inhalt der göttlichen Offenbarung und damit der göttliche Wille zur bestimmenden Macht seiner ganzen Thätigkeit wird, indem sie gleichsam an die Stelle seiner Ichheit tritt, und demgemäß sein ganzes Leben beherrscht; oder Glaube ist das principielle Sichbestimmenlassen in aller theoretischen wie praktischen Thätigkeit durch die offenbarende Wirksamkeit Gottes, durch die in der Welt und Menschheit immanent thätige, göttliche Idee. Mit dem Begriffe des Glaubens erfüllt sich erst der Begriff der Religion. Zum Wesen derselben gehört eben so sehr die offenbarende göttliche Thätigkeit, wodurch das Wissen von Gott entsteht und das die objektive Seite der Religion ausmacht, als die subjektive Seite der menschlichen Selbstbestimmung, die im Glauben sich darstellt. Ohne die letztere ist jenes unmittelbare Wissen „ein tönend Erz und eine klingende Schelle.“ Ja sogar die offenbarende Thätigkeit Gottes ist durch diese Selbstbestimmung bedingt: jenachdem die Menschheit den Ausgangspunkt ihrer Entwickelung vom Glauben oder vom Unglauben nimmt, muß nothwendig die Erziehung der Menschheit durch Gott und seine Offenbarungen so oder anders gedacht werden.

Die speculative Ethik gliedert sich sonach in drei unterschiedene Disciplinen: a) die Rechtsphilosophie, b) die Moralphilosophie oder die Ethik im engern Sinne, und c) die Religionsphilosophie. Die erstere hat den allgemeinen Begriff des Rechts in seine Momente zu entfalten, und seine Realisirung im Staate darzulegen; die Moralphilosophie hat zu ihrem Gegenstande die nähere Begriffsentwickelung des Guten oder die Specificirung des moralisch nothwendigen Inhalts des menschlichen Wollens und Handelns, den objektiven Begriff des Guten und der Pflicht; die Religionsphilosophie endlich hat es mit dem Glauben zu thun als Principe der subjektiven Moralität und bedingendem Motive der religiösen Erkenntniß, weil der offenbarenden Thätigkeit Gottes.

§. 119. Was nun die Rechtsphilosophie anbetrifft, so ist bereits in der angeführten Abhandlung eine Skizze derselben auf der Basis des oben entwickelten Grundbegriffs gegeben worden, auf die wir hier wiederum verweisen müssen. Wir haben daher im Folgenden nur noch einen kurzen Entwurf der beiden eng zusammen gehörigen Disciplinen der Moral- und Religionsphilosophie hinzuzufügen. —

Da das Gute nur als der moralisch nothwendige Inhalt des freien Willens, als Norm und Zweck des Handelns in Betracht kommt, und da zu wollen und zu handeln nur das einzelne Subjekt vermag, so gliedert sich der hier zu bearbeitende Stoff von selbst nach dem dreifachen Verhältnisse, in welchem der einzelne Mensch a) zur Natur und zu seiner eignen Natürlichkeit, b) zu andern Menschen und zur Menschheit, und c) zu Gott steht. Die Moralphilosophie hat die beiden ersten Verhältnisse, die Religionsphilosophie das letztere Verhältniß zu behandeln.

Im Verhältniß zur Natur und seiner eignen Natürlichkeit ist es das wahre Wesen, die Bestimmung des Menschen, in seiner Geistigkeit unabhängig von der Natur, erhaben über alles bloß natürliche Daseyn zu seyn. Es ist mithin seine erste und nächste Pflicht, wollend und handelnd diese seine geistige Selbstständigkeit zu bewähren. Daraus folgt, daß er seinen sinnlichen Empfindungen, seinen natürlichen Trieben und Begehrungen nicht blindlings folgen oder von ihnen sich bestimmen lassen soll, sondern sich selbst bestimmend, die Herrschaft über sie, zu der er kraft seiner Geistigkeit das Vermögen unmittelbar in sich trägt, auch wollend und handelnd auszuüben hat. Es folgt aber auch, daß er ihnen nicht willkührlich (grundlos) Widerstand zu leisten, seine Leiblichkeit nicht muthwillig zu deprimiren, zu schwächen, zu zerstören, sondern vielmehr die Natur wie seine eigne Natürlichkeit als das während seiner irdischen Existenz ihm nothwendige Organ seines geistigen Lebens zweckgemäß zu gebrauchen, zu bilden und zu kräftigen hat.

Im Verhältniß des Menschen zum Menschen fordert der wahre Begriff seiner selbst, daß jede Handlung des einzelnen Subjekts gemäß sey der Gemeinschaft des Wesens, in der es mit jedem andern identisch ist. Denn der wahre Begriff des Menschen ist zugleich der allgemeine, der Gattungsbegriff als Idee; das wahre Wesen ist das, was Jeder in seiner Weise werden und seyn soll, die

identische, allen gemeinsame göttliche Bestimmung. Ihrem wahren Wesen und Begriffe nach sind mithin alle einzelnen Subjekte wesentlich Eins, und seinem wahren Wesen gemäß handeln, heißt daher nur, gemäß dieser Einheit und Gemeinschaft des Wesens handeln. Diese Gemeinschaft, subjektiv und damit zunächst als Gefühl gesetzt, ist aber wiederum die Liebe. Im Verhältniß des Menschen zum Menschen wird mithin — auch nach dem Systeme der idealistischen Moralphilosophie — das principielle Sittengesetz lauten müssen: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, d. h. behandele jeden anderen einzelnen Menschen so, als wärest Du er selbst, mithin nicht gemäß deinen individuellen Interessen, Trieben und Neigungen, sondern gemäß den allgemein menschlichen, dem wahren Wesen entsprechenden Bestimmungen, die als solche auch seine Interessen seyn sollen und müssen. Dasselbe Sittengesetz ergab sich innerhalb des Systems der Realismus von den Prämissen der realistischen Moralphilosophie aus. Die Ausführung des allgemeinen Sittengesetzes in seine einzelnen Momente wird daher hier im Wesentlichen dieselbe seyn müssen. (Vgl. daher oben S. 273 ff.) —

Während es im Verhältnisse des Menschen zum Menschen wie zur Natur nur auf den moralischen Inhalt der Handlung ankommt, und jede Handlung, die dem Begriffe des Guten entspricht, für alle andern Menschen eine moralische bleibt, gesetzt auch daß mein Motiv dazu nicht das rechte war, — denn kein Mensch hat nach den Motiven meines Handelns zu fragen, weil sie keiner zu erkennen vermag, — kommt es im Verhältnisse des Menschen zu Gott gerade umgekehrt nur auf das Motiv, nicht auf den Inhalt der Handlung an. Denn in seinem Handeln erscheint der Mensch nur als moralisch gut, durch sein Motiv dagegen ist er moralisch gut. Für den Menschen aber ist der Mensch immer nur Erscheinung (reell seyend), und mithin kann es im Verhältniß zu seines Gleichen auch nur seine Pflicht seyn, moralisch gut zu erscheinen: der Mensch kann und soll vom Menschen nichts andres als diese objektive Moralität fordern. („An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.") Für Gott dagegen giebt es keine Erscheinung; mithin kann es auch im Verhältniß zu Gott nur auf das Seyn, d. h. auf das Motiv ankommen. Das Motiv, das bestimmende Princip soll nun der Begriff des Guten, die göttliche Idee seyn. Letztere ist aber hier nicht die Endursache,

die ihren Zweck selber ausführt, nicht die Thätigkeit, die schöpferisch den Inhalt des göttlichen Denkens unmittelbar realisirt, sondern sie wirkt, wie gezeigt, im menschlichen Geiste nur als immanenter Trieb zum Guten. Denn der Mensch als Geist soll und muß durch eigne Selbstbestimmung werden, was sein Wesen und Begriff fordert: dieß liegt eben selbst in seinem Wesen und Begriffe. Im Menschen ist mithin die göttliche Idee der Welt nur ein Wollen Gottes, das nicht unmittelbar Thun und That ist, sondern vielmehr an einen andern freien Geist sich wendet und diesem die Vollziehung dessen, was es will, überläßt. Der menschliche Geist ist aber selbst zugleich von Gott gesetzt, Idee Gottes. Man kann daher auch sagen: im menschlichen Geiste befreit sich die göttliche Idee der Welt von ihrer unmittelbaren Bestimmtheit durch Gott, und damit von der Nothwendigkeit ihrer Thätigkeit: der menschliche Geist als göttliche Idee ist die Idee in ihrer relativen Selbstständigkeit gegen das sie denkende absolute Denken. So ist die Idee von Gott selber gedacht, indem er die Welt als Proceß der Vergeistigung des Materiellen denkt. In der Schöpfung des menschlichen Geistes bewährt sich mithin Gott als der absolut freie Geist, der nicht nur seine eigne absolute Thätigkeit seinen Ideen gemäß beherrscht und bis auf jenes bloße Wollen zu beschränken vermag, sondern auch die (wenn gleich als creatürliche, nur relative) Freiheit selber schafft. Und ist der Mensch moralisch frei, so kann er umgekehrt seine Existenz nur der schöpferischen Thätigkeit eines freien Geistes verdanken. Denn nur die freie, geistige Thätigkeit vermag in ihrem Thun sich selber zu beschränken, und ihren Geschöpfen Freiheit zu gewähren, oder was dasselbe ist: eine solche sich selbst beschränkende und damit sich selbst bestimmende Schöpferthätigkeit ist nothwendig geistige, selbstbewußte Thätigkeit.

§. 120. Die speculative Religionsphilosophie, als besondere Disciplin der speculativen Ethik, geht sonach nothwendig aus von der absoluten Freiheit der göttlichen Thätigkeit, d. h. vom göttlichen Willen. Gott will, daß der Mensch durch eigne Selbstbestimmung das Gute zum bestimmenden Principe seines Wollens und Handelns mache; Gott will die subjektive Moralität, er will die Hingabe des Ichs an ihn und seinen göttlichen Willen, und damit die Einigung des menschlichen Geistes mit

ihm. Und weil er dieß will, hat er nothwendig von Ewigkeit her auch sich selbst gesetzt als geeinigt mit dem menschlichen Wesen, hat er an sich selbst diese Einigung vollzogen, d. h. sich selbst als den ewigen Gottmenschen gesetzt. Der ewige Gottmensch ist nichts anders als Gott in der zweiten Person seiner Trinität, Gott als die Liebe, in seiner von und an ihm selbst gesetzten, sein eignes ewiges Wesen bestimmenden Einigung mit der Welt (S. 312 f.). Denn diese Einigung ist nur möglich, sofern die Welt der Proceß der Vergeistigung des Materiellen ist, d. h. sie kann nur stattfinden in und mit dem weltlich geistigen Wesen, in welchem der Unterschied zwischen dem absoluten Geiste und der Welt (dem an sich Materiellen) in Einheit übergeht. Mithin kann auch Gott sich selbst nur mit dem weltlich geistigen Wesen als geeinigt setzen. — Und umgekehrt: weil Gott der absolute Geist und die absolute Liebe und damit der ewige Gottmensch ist, will er, daß der Mensch als Geist und somit durch eigne Selbstbestimmung sich mit ihm einige. Sein Wille ist und kann nur seyn der Ausdruck seines göttlichen Seyns und Wesens.

Die Erziehung der Menschheit durch Gott kann sonach nur die geistige Einigung aller Menschen mit ihm zum Zweck haben, oder was dasselbe ist, sie kann nur in einer fortschreitenden, den Entwickelungsgang des Erkennens und Wollens der Menschen begleitenden Offenbarung seiner selbst als des Gottmenschen bestehen. Durch diese fortschreitende Offenbarungsthätigkeit ist zunächst die Geschichte der Religion nothwendig insoweit bestimmt, als alles religiöse Wissen durch das Zusammenwirken Gottes mit dem menschlichen Geiste bedingt ist. Es ist daher eine Hauptaufgabe der speculativen Religionsphilosophie, den Spuren dieser offenbarenden Thätigkeit Gottes in der Geschichte der Menschheit, d. h. in dem Entwickelungsgange des religiösen Bewußtseyns, erkennend und begreifend nachzugehen.

Allein das Wissen von Gott ist nicht bloß durch die offenbarende Thätigkeit Gottes bedingt. Es ist vielmehr eben so sehr abhängig von der Selbstbestimmung des Menschen zum Guten. Denn sich zum Guten bestimmen heißt, wie gezeigt, nur, seinem nothwendigen Denken sich hingeben. Thut dieß der Mensch nicht, überläßt er sich vielmehr seinem willkührlichen Denken, ja hält er dasselbe auch nur nicht ausdrücklich ab, so mischt sich in

alles menschliche Erkennen der Irrthum, die Verfälschung, die Illusion, und die göttlichen Offenbarungen werden nothwendig mißverstanden, entstellt, mit willkührlichen Zusätzen durchflochten.

Von dieser Selbstbestimmung des Menschen zum nothwendigen Denken ist sonach die wahre, ungetrübte Erkenntniß Gottes, seines eignen Wesens und der Natur, mithin die Erkenntniß des Guten selbst und damit das Wollen und Thun desselben abhängig. Durch sie ist mithin der ganze Entwickelungsgang des menschlichen Geistes in theoretischer wie in praktischer Hinsicht, d. h. sowohl die Geschichte der Wissenschaft und Kunst, als der Religion und des Staats bedingt. Und eben darum, weil sie demgemäß die conditio sine qua non des moralisch Guten ist, ist sie selbst moralisch nothwendig, ist sie selbst schon Selbstbestimmung gemäß der Bestimmung des Menschen, gemäß dem Zwecke seines weltlichen Daseyns, gemäß seinem wahren Wesen, mithin selbst schon Selbstbestimmung zum Guten.

§. 121. Es fragt sich mithin zuvörderst nothwendig, ob der Entwickelungsgang des menschlichen Geistes von der Selbstbestimmung zum Guten oder zum Bösen seinen Ausgangspunkt genommen? — Mag die Geschichte der Menschheit von Einem oder von mehreren Menschenpaaren, an Einem Orte der Erde oder an mehreren Punkten begonnen haben, die Frage bleibt immer gleich wichtig und nothwendig. Man kann ihr nicht entgehen durch die beliebte Hypothese, daß die Menschheit aus einem thierartigen, der ersten Kindheit vergleichbaren Zustande der Knechtschaft unter die sinnlichen Bedürfnisse und Triebe zum menschlich geistigen Daseyn erst allgemach sich erhoben habe. Denn abgesehen davon, ob diese Selbsterhebung ohne fremde Leitung und Belehrung überall möglich ist (— die Erfahrung widerspricht bekanntlich, indem mehrere Beispiele gezeigt haben, daß Kinder, die in einsamer Wildniß aufgewachsen, völlig thierisch geworden sind —), so leuchtet doch ein, daß es, sofern der Mensch an sich das Vermögen hat, seine sinnlichen Triebe zu beherrschen, schon seine Selbstbestimmung zum Bösen voraussetzt, wenn er sich von ihnen beherrschen läßt. Gesetzt aber auch, daß der Mensch erst auf einer gewissen Stufe geistiger Entwickelung jenes Vermögen auszuüben im Stande sey, — wie er denn in der That erst sich von seinen sinnlichen Trieben und Empfindungen unterschieden

haben, d. h. zum Bewußtseyn gekommen seyn muß, ehe er dieselben zu beherrschen vermag, — so tritt doch auf dem Punkte, da er diese Entwickelungsstufe erreicht hat, jene Frage wiederum hervor. Denn sie fragt ja überall nicht nach den äußern oder inneren Bedingungen der menschlichen Selbstbestimmung zum Guten oder Bösen; — diese setzt sie vielmehr voraus, indem sie als erwiesen annimmt, daß der Mensch ein moralisches Wesen sey und somit auf den Punkt der moralischen Selbstbestimmung kommen müsse; — sie fragt vielmehr, ob die ersten Menschen, nachdem sie, gleichgültig auf welche Weise, auf dem Punkte moralischer Selbstentscheidung angelangt sind, zum Guten oder zum Bösen sich entschieden haben.

Der s. g. gesunde Menschenverstand, d. h. der Verstand, der nur nach seinen Erfahrungen urtheilt, antwortet darauf: der Eine wird sich zum Guten, der Andre zum Bösen entschieden haben, wie wir es noch alle Tage sehen. Allein woher diese Verschiedenheit der Entscheidnng? Beruht sie auf reiner Willkühr oder finden sich in dem Einen von Natur Motive zum Guten, im Andern dagegen zum Bösen? — Im letzteren Falle ist offenbar die Gleichheit und Allgemeinheit der Willensfreiheit und damit die Willensfreiheit selbst aufgehoben: der Eine ist zum Bösen, der Andre zum Guten prädestinirt; denn seine Natur, seine Verhältnisse, Lebensumstände, Erziehung und was man sonst hier in Anschlag zu bringen pflegt, schafft er sich nicht selber, sondern findet sie vor. Gut und Böse sind mithin auch nicht mehr moralische Begriffe, der Mensch hört überhaupt auf ein moralisches Wesen zu seyn, und von der Moralität und Sittlichkeit kann nicht die Rede seyn. Die erste, ursprüngliche Entscheidung kann mithin nur eine völlig willkührliche seyn. Dann aber fragt es sich, wie ist eine solche Entscheidung denkbar? wie ist es möglich, daß im Anfange der Dinge, da Gut und Böse unter den Menschen noch nicht existiren, sondern eben erst existent werden sollen, der Eine zum Bösen, der Andre zum Guten sich entscheide? Die reine Wahlfreiheit ohne alles Motiv für das Eine oder das Andre würde ja zu gar keiner Entscheidung kommen können — u. s. w.

Wir kennen sehr wohl alle die hergebrachten Einwendungen des Determinismus gegen die ursprüngliche Selbstbestimmung und damit gegen die Willensfreiheit überhaupt. Wir meinen aber, uns ihre Widerlegung ersparen zu können, theils weil dieß eine

bloße Skizze der speculativen Ethik überschreiten würde, theils weil wir glauben, daß sie unsere Fassung und Lösung des Problems gar nicht treffen. Steht es nämlich fest, daß das menschliche Denken eben sowohl nothwendiges als willkührliches Denken ist, so folgt mit unabweislicher Consequenz, daß das Ich sich zu entscheiden habe, ob es der Einen oder der andern dieser Thätigkeitsweisen sich hingeben wolle. Für Eines von beiden muß es sich entscheiden: denn es kann schlechthin nicht ohne Gedanken seyn. Diese Entscheidung ist nun zwar noch nicht der volle Begriff der moralischen Selbstbestimmung; dazu gehört vielmehr noch der Entschluß, auch seinem wahren denknothwendigen Wesen und Begriffe gemäß zu handeln, das Gute zum Principe seines Wollens zu machen. Aber jene Entscheidung ist die nothwendige Vorbedingung dieses Entschlusses, weil von ihr, wie bereits gezeigt, die Erkenntniß dessen, was das Gute, das wahre Wesen des Menschen ist, abhängt. Der Trieb zum Guten ist zwar im Menschen immanent wirksam; auch die auf die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse gerichteten Begehrungen sind an sich gut: sie sollen befriedigt werden. Aber dieser Trieb ist an sich blind: er ist das bloße Gefühl des Sollens, das nicht weiß, was es soll. Dieses Wissen muß erst durch die Thätigkeit des nothwendigen Denkens gewonnen werden. Wird daher der Begriff des Guten vielmehr durch das willkührliche Denken willkührlich gebildet, oder doch durch Einmischung desselben verfälscht, so wird der Mensch, obwohl er jenem Triebe zum Guten folgt und für das Gute sich zu entscheiden wähnt, doch vielmehr zum Bösen sich entscheiden. (Geht die Geschichte der Menschheit von der ursprünglichen Selbstbestimmung zum Bösen aus, so ist diese Thatsache nur auf die eben angedeutete Weise, d. h. nur dadurch begreiflich, daß in Folge der Selbstbestimmung zum willkührlichen Denken durch eine unwillkührliche Illusion das Böse für das Gute genommen ward oder das vermeintlich Gute, das erstrebt wurde, in Wahrheit das Böse war. Dieß ist auch in der alttestamentlichen Tradition vom Sündenfalle, der ältesten Urkunde der Menschheit über ihren moralischen Ausgangspunkt, sinnreich angedeutet. Adam und Eva werden durch die Schlange zum Bösen verlockt: Ihr werdet seyn wie Gott, erkennend das Gute und das Böse, lautet die Vorspiegelung. Adam und Eva also hatten noch keine Erkenntniß des Guten und Bösen; sie strebten danach, d. h. sie

hatten wohl den Trieb zum Guten, aber sie wußten noch nicht, was das Gute sey. Die Denkwillkühr, von dem Triebe nach Genuß und Wohlbehagen aufgeregt, mischt sich ein, und spiegelt ihnen vor, das Wohl (der Genuß der Aepfel) sey das Gute, und genießend, würden sie das Gute und damit das Böse erkennen. Das Gute ist zwar zugleich die Glückseligkeit, das Wohl, der höchste Genuß; aber nicht jeder Genuß, jedes Wohl ist das Gute. Wie Gott werden ist zwar absolut gut werden: denn Gott ist die absolute Güte, die absolute Liebe, die absolute Seligkeit; aber wie Gott werden wollen ist zugleich für den Menschen das schlechthin Böse: denn Gott ist zugleich absolut an und für sich, Alles nur durch und für ihn; wie Gott werden wollen heißt also zugleich absolut für sich seyn wollen, was dem relativen Wesen des creatürlichen Geistes schlechthin widerspricht, in ihm die verwerflichste Selbstsucht ist. So wird ihnen, indem sie sich der Denkwillkühr überlassen, der Begriff des Guten verdreht und verfälscht, und indem sie das Gute wollen und erstreben, thun sie das Böse.)

Die Selbstbestimmung zum nothwendigen oder willkührlichen Denken, von der sonach die Entscheidung zum Guten oder Bösen in ihrem letzten Grunde abhängt, ist nun aber ein durchaus freier Akt, reine Wahlfreiheit. Denn das Ich hat zwar in dem immanenten Triebe zum Guten zugleich das Gefühl des Sollens, sich dem nothwendigen, allgemeinen, objektiven Denken hinzugeben, und damit der Natur der Dinge, dem Wesen Gottes und des weltlichen Daseyns, kurz dem göttlichen Denken und Gedanken seine besondere, subjektive Denkthätigkeit unterzuordnen (— das nothwendige Denken ist ja, wie gezeigt, gleichsam nur der Reflex der Natur der Dinge im menschlichen Geiste, das reelle Seyn und sein Zweck ideell gesetzt als Gedanke des menschlichen Denkens —). Aber zugleich hat das Ich als die bestimmende Macht über die Ausübung seines Denkens, kraft deren es spontan für das nothwendige oder willkührliche Denken sich entscheiden soll, mithin gerade als Ich im unmittelbaren Gefühle seiner selbst, den Trieb in sich, seine Spontaneität geltend zu machen, und damit dem willkührlichen Denken sich zu überlassen. Der Akt der Selbstentscheidung zum nothwendigen Denken involvirt mithin zugleich die Selbstüberwindung des Ichs, und bewährt damit seine moralische Natur. Die Selbstentscheidung zum willkührlichen Denken ist dagegen zugleich ein Sich-

fixiren des Ichs in sich selber als spontan entscheidender Macht und damit das gerade Gegentheil von jenem Sich-bestimmen-lassen durch Gott und den göttlichen Gedanken, welches das Wesen der subjektiven Moralität ausmacht.

§. 122. So gewiß nun aber sonach dem menschlichen Ich in moralischer Beziehung volle Willensfreiheit, ungetheilte Selbstbestimmung zukommt, so gewiß kann die erste ursprüngliche Entscheidung nicht von dem einzelnen Ich als solchem ausgegangen seyn, d. h. es ist unmöglich, daß unter den ersten Menschen (gleichgültig, ob zweien oder mehreren) der Eine zum Guten, der Andere zum Bösen sich entschieden habe. Denn dieß würde voraussetzen, daß die an sich unter ihnen vorhandene Gemeinschaft des Wesens, welche, subjektiv im Gefühle gesetzt, die Liebe ist, bereits willkührlich aufgelöst worden, d. h. daß von der Einen oder andern Seite die Entscheidung zum Bösen bereits erfolgt sey, also eine Entscheidung vor der ersten, ursprünglichen Entscheidung. Der Gemeinschaft des Wesens oder der Realität des Gattungsbegriffs steht zwar in jedem Menschen seine Individualität gegenüber, und jene hat ihre Realität selbst nur in den von einander, weil vom Gattungsbegriffe relativ verschiedenen Individuen: jeder Mensch ist von Natur eben so sehr mit allen anderen relativ identisch als von allen anderen relativ unterschieden, und diese Unterschiedenheit ist eben sowohl als jene Identität im unmittelbaren Selbstgefühle gesetzt. Aber eben darum, weil beide an sich auf gleiche Weise in der Ichheit gesetzt sind, hat das Ich erst zu entscheiden, auf welche Seite es selbst gleichsam treten will, und erst indem es auf die Seite seiner Individualität hinübertritt, trennt sich die Individualität von der Allgemeinheit (Gemeinschaft) des Wesens. Im Verhältniß des Menschen zum Menschen fällt nun aber, wie gezeigt, das Böse seinem allgemeinen Begriffe nach mit dieser Trennung in Eins zusammen: nur indem das Ich seine Individualität von der Allgemeinheit des menschlichen Wesens loslöst, d. h. seinen Unterschied fixirt und von seiner Identität mit allen anderen absieht, kann es zu Gunsten seiner Individualität im Widerstreit gegen das allgemein-menschliche Wesen sich bestimmen, und umgekehrt: indem es so sich bestimmt, trennt es seine Individualität von seiner Gemeinschaft des Wesens mit den anderen. Einen wesentlich an-

dern Willen als den allgemeinen aller haben, setzt mithin das Böse unter den Menschen bereits voraus, oder ist selbst das Böse. Folglich kann die erste moralische Selbstbestimmung nicht aus der von der Wesensgemeinschaft des Lebens und Denkens bereits losgerissenen Individualität erfolgen, — denn diese Individualität wäre selbst schon böse, — sondern sie kann nur erfolgen auf dem Punkte, da beide Seiten noch in relativer Identität und Unterschiedenheit sich gegenseitig durchdringen. Dieß gilt von jedem einzelnen Subjekte. Dann aber kann auch die ursprüngliche moralische Selbstbestimmung des Einen unmöglich anders ausfallen als die des Andern; sie kann vielmehr, mag sie dem Guten oder Bösen sich zuwenden, immer nur eine gemeinsame Entscheidung Eines für Alle und Aller für Einen seyn. (Die alttestamentliche Tradition stellt daher mit Recht die Entscheidung zum Bösen oder den s. g. Sündenfall als die gemeinsame That und die gleiche Schuld Adams und Eva's dar.)

Die entgegenstehende Ansicht führt in ihren letzten Gründen nothwendig zum einseitigsten Nominalismus. Ist der menschliche Geist an sich nur Individuum, sein Denken und Sichbestimmen nur ein individuelles Thun ohne alle innere Gemeinschaft mit der Denkthätigkeit und Selbstbestimmung der andern, so hat der Gattungsbegriff, die Idee der Menschheit, keine Realität, sondern ist eine willkührlich gemachte, abstrakte Vorstellung. Denn die Gleichheit und Allgemeinheit des menschlichen Wesens, dessen Wesenheit seine Geistigkeit ist, hat keinen Sinn, wenn sie nicht eine (freilich nur relative, weil auf die Individualität oder den Unterschied sich beziehende) Identität des Denkens und Sichbestimmens ist, und der Begriff der Realität hat keinen Sinn, wenn sie auch den selbstgemachten Produkten des individuellen Denkens beigelegt wird. Muß die Gleichheit und Allgemeinheit des menschlichen Wesens als reell seyend nothwendig gedacht werden, so ist eben damit gesagt, daß sie ohne sein Zuthun besteht und auch wider sein Wissen und Wollen bestehen bleibt. Und ist der Mensch ein geistiges, moralisches Wesen, die Identität des Wesens mithin eine Identität des Denkens und Sichbestimmens, so ist eben damit gesagt, daß die ursprüngliche Entscheidung über Gut und Böse nicht ein Akt der Individualität allein, sondern nur der Individualität zusammen mit der Allgemeinheit des Wesens, d. h. nur eine Selbstbestimmung des Einzelnen im

und über das Ganze und des Ganzen im und über den Einzelnen seyn kann.

Daraus folgt dann aber weiter mit unabweislicher Consequenz, daß, wenn die ersten Menschen zum Bösen sich entschieden haben, keines der späteren Geschlechter und Individuen sich aus sich selbst zum Guten zu bestimmen vermag. Denn in der Selbstbestimmung jedes folgenden Individuums wirkt nothwendig die bereits erfolgte Entscheidung des Ganzen mit. Ist diese zum Bösen ausgefallen, so hat das Individuum eben damit von Anfang an, d. h. im Momente, da es zum Bewußtseyn, auf den Punkt der Selbstentscheidung kommt, nothwendig schon die Neigung, sich eben dahin zu entscheiden, und seine Selbstbestimmung, obwohl durchaus freie Selbstbestimmung, wird ebenfalls dem Bösen sich zuwenden. (Dieß ist der Grund des von Kant behaupteten und allgemein anerkannten Hanges aller Menschen zum Bösen, dieß der Sinn des christlichen Dogma's von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen, die man mit dem unpassenden Ausdrucke der Erbsünde bezeichnet hat.) Es folgt endlich mit gleicher Consequenz, daß das Böse, wenn es einmal wirklich geworden, nicht vom Einzelnen allein, sondern nur von der ganzen Menschheit überwunden werden kann. Denn wenn auch das Individuum, nachdem es zur Erkenntniß des Guten und Bösen gekommen, d. h. nach seiner ersten Selbstbestimmung zum Bösen, jener Neigung Widerstand zu leisten und gegen seine Neigung Handlungen der Liebe und Aufopferung zu thun vermag, — die Neigung selber vermag es nicht zu überwinden, weil sie gar nicht in ihm allein ihren Grund hat; und in Folge dessen werden die guten Handlungen, oft unbewußt, doch stets vom Bösen inficirt seyn, sey es, daß das Ich im Sinne des Epikuräismus das Wohlgefühl erfüllter Pflicht in ihnen sucht, sey es, daß es im Sinne des Stoicismus an seiner Willensenergie, Tugendstärke und Selbstgerechtigkeit sich weidet. So gewiß die Selbstbestimmung zum Bösen nicht bloß die That des Individuums, sondern zugleich der ganzen Menschheit ist, so gewiß kann auch die Aufhebung desselben nur die That der Menschheit und des Individuums seyn. Nun ist aber durch das Böse das Band zwischen der Menschheit und dem Individuum, soweit es die Selbstbestimmung und den Willen umfaßt, aufgelöst: das Individuum, indem es sich zum Bösen bestimmt, will sich und seine Befriedigung,

nicht die Menschheit und das allgemeine Wohl. Erst nach der bereits erfolgten Ueberwindung des Bösen wäre mithin ein Zusammenwirken der Individualität und der Menschheit wieder möglich. Soll mithin das Böse wieder aufgehoben werden, so kann es nur geschehen durch ein Subjekt, das in seiner Persönlichkeit eben so sehr Individuum, als zugleich die ganze Menschheit selbst ist. Diese Persönlichkeit kann aber nur durch einen besondern Akt der offenbarenden und erziehenden Thätigkeit Gottes, als Manifestation seiner absoluten Liebe und damit der zweiten Person seiner göttlichen Trinität (§. 104), in die Menschheit eintreten. Darum, und weil mit der Ueberwindung des Bösen zugleich die Einigung der Menschheit mit Gott, soweit dieselbe menschliche That, menschliche Selbstbestimmung seyn muß, vollzogen ist, wird jene Persönlichkeit nicht nur das volle Bewußtseyn ihrer reinen Menschlichkeit, sondern auch das bestimmteste Bewußtseyn ihrer Göttlichkeit haben müssen (— Christus —).

§. 123. Wie indeß auch immer die Selbstbestimmung der Menschheit ausgefallen seyn möge, immer ist sie weder selbst eine absolute, noch ist das Gute oder Böse, das sie will, ein absolutes. Dieß folgt gleichermaßen unmittelbar aus den bisherigen Prämissen. Denn die Selbstbestimmung ist nicht ein völlig freies Belieben, sondern nur die Wahlfreiheit des Ichs zwischen der ganz bestimmten Alternative, entweder seinem nothwendigen oder seinem willkührlichen Denken sich hinzugeben und den Gedanken des einen oder des andern gemäß zu handeln. Und die willkührlichen Gedanken sind nicht völlig freie, schöpferische Produktionen, sondern nur Veränderungen und Combinationen einzelner, durch die Wahrnehmung vermittelter Vorstellungen. Die bösen Handlungen der Menschen können mithin nicht nur nicht über den Kreis der Dinge hinaus, sondern vermögen auch die Gesetze und die Ordnung der Welt nicht zu stören. Denn sie reichen an das Allgemeine der Natur und des weltlichen Daseyns gar nicht heran, sondern betreffen, wie die willkührlichen Gedanken, von denen sie ausgehen und die sie realisiren wollen, immer nur das Einzelne, d. h. sie bewegen sich nur in jener, den einzelnen Wesen auch von der Natur gelassenen Sphäre individueller Freiheit. — Das Böse aber, da es, wie gezeigt, nicht darum gewollt wird, weil es das Böse ist, sondern um dem Triebe

zum Guten gemäß in den Besitz und Genuß des (vermeintlich) Guten zu gelangen, hat damit die Beziehung zum Guten immanent in sich selbst, ist mithin nicht absolut, sondern nur relativ böse. Das Gute endlich, sofern es in der Selbstüberwindung des Ichs doch zugleich die Geltendmachung der Ichheit und ihrer Spontaneität ist, trägt damit einerseits ebenfalls die immanente Beziehung zum Bösen in sich, andrerseits ist es, sofern es nur in der Vollziehung des Triebes zum Guten besteht, dieser aber durch die göttliche Idee im menschlichen Wesen gesetzt ist, nur beziehungsweise des Menschen eignes Wollen und Thun, beziehungsweise Gottes Werk und Bestimmung.

In dieser Relativität des Guten und Bösen liegt zugleich die Möglichkeit der Aufhebung des Bösen, falls sich die Menschheit zum Bösen bestimmt haben sollte. Denn daraus folgt, daß nur das Gute wegen seiner Einheit mit dem göttlichen Gedanken und Willen, zwar nicht im menschlichen Wesen für sich, wohl aber in dessen Einigung mit Gott, zur Absolutheit sich erhebt, das Böse dagegen stets in seiner Relativität verbleibt. Und eben damit ist gesagt, daß das Böse niemals die Wesenheit des Menschen ergreifen kann, — denn diese ist seine göttliche Bestimmung zum Guten, die er kraft ihrer Göttlichkeit nie verlieren kann, — daß es vielmehr der Begriff des Bösen ist, immer nur Modification an der Substanz des menschlichen Wesens zu seyn. Dann aber muß es auch in der angegebenen Weise von der Substanz ausgestoßen, wieder aufgehoben werden können.

§. 124. Mit den bisher erörterten, allgemeinen Begriffsbestimmungen der Freiheit und der moralischen Nothwendigkeit, des Rechts und des Unrechts, des Guten und des Bösen, hat die speculative Ethik ihr Tagewerk vollbracht. Was die Menschheit wirklich gethan, ob sie ursprünglich zum Guten oder Bösen sich bestimmt habe, und von welchem Punkte also ihre Geschichte ausgegangen sey, läßt sich durch keine Deduction a priori (d. i. als denknothwendig) nachweisen, eben weil es a priori schlechthin nothwendig ist, daß die Menschheit selber in freier Selbstbestimmung darüber entscheide. Die Antwort auf jene Frage liegt mithin außerhalb der Speculation als solcher. Hier ist vielmehr der Punkt, wo der Idealismus der Philosophie noth-

wendig seinerseits in den Realismus übergeht, indem er zu seiner letzten Disciplin, zur **Philosophie der Geschichte**, fortgeht.

Die Philosophie der Geschichte ist der Nachweis der Idee und ihrer Entwickelung in der Fülle der Thatsachen. Sie setzt also voraus einerseits, daß die göttliche Idee der Menschheit, Zweck und Ziel ihres Daseyns, bereits anderweitig philosophisch dargethan sey, andrerseits, daß die welthistorischen Thatsachen auf dem Wege empirischer Forschung, d. i. durch die Wissenschaft der Geschichte, ebenfalls bereits ermittelt und festgestellt seyen. Der Zweck des irdischen Daseyns der Menschheit ist die Entwickelung und Vorbereitung zu einem höheren, überirdischen Daseyn, in welchem das Materielle nicht mehr bloß in Geist übergeht, sondern übergegangen (vergeistigt) ist, und der Geist, das was er hier wird, nicht mehr als Ziel, sondern als Ausgangspunkt seines Seyns und Lebens zu seiner Voraussetzung hat, d. h. der Zweck ist die Entwickelung des Geistes zum Geiste, zu seinem wahren Wesen und Begriffe, zum selbstbewußten und selbstgewollten Leben in und mit dem absoluten Geiste und der Fülle seiner Ideen. Diesen Zweck **muß** die Menschheit erreichen, trotz ihrer Willensfreiheit und ihrer ursprünglichen Selbstbestimmung zum Bösen: denn er ist die göttliche, unzerstörbare Bestimmung (das ewige Ansich) ihres Wesens. Den anscheinenden Widerspruch, der hierin liegt, zunächst zu lösen, demnächst die Hauptmomente des Fortschritts zu ihrem Ziele in der Geschichte der Menschheit, d. h. in der Masse der historischen Thatsachen, nachzuweisen, das ist die Aufgabe der Philosophie der Geschichte, sowohl im Systeme des Idealismus, wie im Systeme des Realismus. In ihr treten also beide Hälften der Philosophie zu gleicher Thätigkeit in Form und Inhalt zusammen: sie ist der Schlußpunkt, in welchem beide wiederum zur Einheit zurückkehren, wie die Fundamentalphilosophie der Ausgangspunkt, aus dessen Einheit beide in divergirende Richtungen auseinandertreten.

Die Mittel zur Lösung ihrer Aufgabe hat die Philosophie der Geschichte theils an den Begriffen der menschlichen Willensfreiheit und des moralisch Guten und Bösen, theils an dem Begriffe der göttlichen Weltregierung, der Erziehung der Menschheit durch Gott und seine offenbarende Thätigkeit. Ist nämlich die Selbstbestimmung des Menschen nur eine relative im oben angegebenen Sinne, vermag sie das Allgemeine, die Ordnung und

die Gesetze des weltlichen Daseyns gar nicht zu erreichen, so kann sie auch das Allgemeine des menschlichen Wesens, die Bestimmung und das Ziel der Menschheit, nicht alteriren. Das Böse, obwohl die gemeinsame Selbstbestimmung des ganzen Geschlechts, trifft doch nicht die Substanz, sondern nur die Modification des menschlichen Wesens. Mithin kann es auch den Proceß der Weltgeschichte nicht wesentlich ändern, sondern nur modificiren; es kann nicht das Ziel und die Entwickelung selber, sondern nur den Modus derselben, den Weg des Processes, die Art der Realisirung des Zwecks betreffen. Und ist es immer nur in der immanenten Beziehung zum Guten, das selber als Genuß und Besitz des Ichs in ihm gewollt wird, ist es mithin immer nur am Guten, muß also auch jede böse Handlung immer noch ein Moment des (objektiv) Guten in sich tragen, so muß auch alles und jedes menschliche Handeln einen, wenn auch noch so geringen Fortschritt zur Erreichung des allgemeinen Zieles enthalten.

Die objektive Erfüllung des allgemeinen Zwecks, die Realisirung des objektiv Guten, kann also durch die Selbstbestimmung zum Bösen nicht gehindert werden. Aber das Gute soll auch subjektiv, in und an der Individualität realisirt werden. Subjektiv ist die Menschheit die Totalität der einzelnen Individuen. Subjektiv ist also das Gute nur realisirt, sofern alle Individuen in der Selbstüberwindung ihrer Ichheit das Böse überwinden und das Gute zum regierenden Principe ihres Wollens und Handelns machen. Dieß aber ist, nachdem das Böse einmal wirklich geworden, unmöglich, weil es nur durch eine Gesammtthat aller geschehen könnte, diese Gemeinschaft der Selbstbestimmung aber voraussetzen würde, daß das Böse bereits überwunden wäre. Hier also muß die offenbarende Thätigkeit Gottes als der zweite Faktor der Verwirklichung des Zwecks der Weltgeschichte sich in's Mittel schlagen: es muß, wie schon gezeigt, jene ideale Persönlichkeit, die eben so sehr Individuum als die ganze Menschheit selbst ist, in den welthistorischen Proceß eintreten. Denn in ihr, in ihrer subjektiven Selbstüberwindung des Bösen und Erfüllung des Guten haben implicite alle Individuen als Glieder der in ihr personificirten Menschheit das Böse überwunden und das Gute erfüllt: in Christi Selbstbestimmung zur Erfüllung des göttlichen Willens ist ihre Selbstbestimmung mitgesetzt, und insofern für sie vollzogen, was sie selbst vollziehen

sollten; — in Christo und seiner vollkommenen, selbstbewußten und selbstgewollten Einigung mit dem göttlichen Selbst ist die Idee der Menschheit auch subjektiv realisirt, und das einzelne Individuum hat nur diese That Christi zu der seinigen zu machen, als Princip seines Wollens und Handelns sich anzueignen, um derselben Einigung in sich theilhaftig zu werden (— Rechtfertigung durch den Glauben —).

Mit Hülfe dieser apriorischen Grundbegriffe hat die Philosophie der Geschichte die Masse der historischen Thatsachen zu ordnen und ihre Bedeutung festzustellen. Nach den verschiedenen Formen und Gebieten der geistigen Thätigkeit wird sie dabei sich selber in verschiedene Disciplinen theilen, nämlich in die Philosophie der Geschichte der Religion, der Sittlichkeit, des Rechts und des Staats, der Kunst und der Wissenschaft. In letzterer, in welcher die Philosophie als die Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν ihre eigne geschichtliche Entwickelung philosophisch darzustellen, den welthistorischen Sinn ihrer eignen Thaten zu erhärten hat, kehrt das System der Philosophie gleichsam in seinen Anfang zurück. Denn die Geschichte der Philosophie ist zugleich das sich entwickelnde Bewußtseyn der Philosophie über sich selbst, und weist mithin, philosophisch bearbeitet, zugleich nach, was das Princip und das Wesen der Philosophie von jeher gewesen sey. Dieses Bewußtseyn ist aber wiederum der allein philosophische Ausgangspunkt alles Philosophirens, die nothwendige Bedingung zum Aufbau eines Systems der Philosophie. Denn erst nachdem die Philosophie sich ihrer selbst bewußt geworden, kann sie ihr eignes Princip aus sich selbst, d. h. die Denknothwendigkeit aus der Denknothwendigkeit als denknothwendiges Princip alles Wissens darthun. Die philosophisch bearbeitete Geschichte der Philosophie ist also die Eine nothwendige Hälfte, der erste Theil der Fundamentalphilosophie. —

Schlußbemerkungen.

Die frühere Philosophie bis auf Kant ging von einzelnen, bestimmten Sätzen aus, sey es, daß sie darin eine bloße Wahrnehmung und Beobachtung, oder einen allgemeinen Begriff, oder eine s. g. Idee, oder eine Thatsache des Bewußtseyns aufstellte: von ihnen aus suchte sie vermittelst der s. g. Analyse und Synthese ihr System aufzubauen. Die neuere speculative Philosophie seit Kant setzt dagegen das Wesen der Philosophie in eine besondere Thätigkeitsweise des Denkens, welche, von der gemeinen Form des Erkennens und Wissens verschieden, das philosophische Wissen begründe und erzeuge. Kant nannte dieselbe Kritik, Fichte und Herbart Reflexion, Schelling intellectuelle Anschauung, Hegel den Begriff mit seiner Form, der dialektischen Methode. Wir glauben nachgewiesen zu haben, daß mit allen diesen verschiedenen Namen nur eine und dieselbe Sache gemeint sey, nämlich das Denken selbst in der ihm immanenten Nothwendigkeit seiner Thätigkeit, daß aber diese Thätigkeit wesentlich in nichts anderem bestehe, als in dem Zusammenwirken des Denkens mit einem nothwendigen, bestimmten, ihm selbst unveränderlichen Gedanken zur Erzeugung eines neuen, nothwendigen Gedankens. Wir haben diese Thätigkeitsweise Folgern, ihr Produkt die Folgerung genannt, und gezeigt, daß unter ihr sowohl die s. g. Induction wie die Deduction begriffen sey. Wir haben aber auch gezeigt, daß die nothwendigen Gedanken, mit denen zusammen das Denken seine Folgerungen erzeuge, in ihrem letzten Grunde wiederum ein Zusammenwirken des menschlichen Denkens mit einem Andern, von ihm und seiner Thätigkeit Unabhängigen, — d. h. mit einem reellen Seyn, voraussetzen.

Wir glauben ferner nachgewiesen zu haben, daß dieses Zusammenwirken zugleich ein Uebergehen der Zusammenwirkenden aus ihrer Unterschiedenheit in Einheit involvire, daß also die Form alles Wissens insofern allerdings eine (wenn man will dialektische) Vermittelung der Gegensätze des Denkens und Seyns, des Ideellen und Reellen, des Subjektiven und Objektiven, in Wahrheit aber die ursprüngliche immanente Relativität dieser Gegensätze, d. h. ein lebendiges sich Beziehen derselben

auf einander, ein selbstthätiges Zusammenseyn derselben in und mit einander sey. Diese durchgängige, allgemeine Relativität der Gegensätze, die auf die Relativität des Urgegensatzes, der Einheit und des Unterschieds (des Allgemeinen und Einzelnen), zurückgeht, und die demgemäß schon in den beiden Grundgesetzen des Denkens sich ausspricht, drückt eben damit die Natur des Denkens selbst aus: das Denken vermag nur in relativen Unterschieden zu denken, also nur ein Unterschiedenes, in welchem die Beziehung auf das, worin es Eins ist, immanent und also die Einheit zugleich mit gesetzt ist, und nur ein Eines, in welchem die Beziehung auf das, worin es unterschieden ist, immanent und folglich der Unterschied mit gesetzt ist. Dieß ist die gesetzmäßige, nothwendige Weise des Denkens, welche, mit Bewußtseyn ausgeübt, in ihrer Ausübung vermittelst der Reflexion beständig dargelegt, und an dem ganzen Inhalt des Bewußtseyns principiell durchgeführt, d. h. so durchgeführt, daß dieser Inhalt durchgängig von derselben Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit getragen, geordnet und gegliedert erscheint, die eigenthümliche Gestalt der Philosophie ausmacht, sofern letztere als System den Gesammtinhalt des Wissens in geregeltem Fortschritte zu entwickeln hat.

Wir glauben endlich nachgewiesen zu haben, daß hinsichtlich des Inhalts Religion und Kunst, Wissenschaft und Philosophie, und innerhalb der letzteren wiederum Realismus und Idealismus in der Erforschung der Einen ewigen Wahrheit, in der Erkenntniß des reellen Seyns Gottes und der Welt zusammentreffen, daß also alle Einen und denselben Gegenstand ihres Wissens haben, und daß dieser Gegenstand auch keineswegs durch die verschiedenen Formen, in denen sie ihn auffassen und darstellen, — die Religion in der Form des Symbols, die Kunst in der Form des Ideals, die Wissenschaft in der Form des Begriffs, die Philosophie in der Form der Idee, — alterirt werde, daß vielmehr diese mannichfaltigen Formen nur die verschiedenen Seiten ausdrücken, von denen der Gegenstand selbst dem menschlichen Denken sich darbietet, und daß es daher nur darauf ankommt, von jeder dieser Formen die Einmischungen der subjektiven Denkwillkühr abzuhalten und resp. auszuscheiden, um in jeder die volle, dem Menschen überhaupt zugängliche Wahrheit zu haben, — ein Ziel, das indeß nur erreicht werden kann, wenn Empirie und

Philosophie, Realismus und Idealismus sich zur ununterbrochenen Reinigung und Erweiterung ihres Wissens brüderlich die Hand bieten.

Diese unsere Theorie des menschlichen Wissens und damit unser Begriff der Philosophie, der Religion, der Kunst und Wissenschaft ruht

1) auf unserem Nachweise der allem Denken wesentlichen und nothwendigen unterscheidenden Thätigkeit, ohne welche es keine Gedanken haben und mithin überhaupt nicht Denken seyn würde;

2) auf unserer Auffassung der Grundgesetze des Denkens, welche diese ihm immanente Nothwendigkeit, seine Gedanken von einander wie von sich selbst zu unterscheiden, in abstrakten Formeln ausdrücken;

3) auf unserer Ansicht vom Wesen der Kategorieen, nach der dieselben weder bloß subjektive Formen des menschlichen Denkens, noch objektive Bestimmungen des Wesens und Begriffs des Absoluten, — die beiden entgegengesetzten Einseitigkeiten, an denen bisher der Begriff der Kategorieen krankte, — sondern vielmehr die allgemeinen Unterscheidungsnormen sind, nach welchen das absolute Denken sich selbst von seinen Gedanken, den mannichfaltigen Ideen der die Welt constituirenden endlichen und zeitlichen Wesen, und letztere wiederum von einander unterscheidet, welche demgemäß auch im menschlichen Denken als gesetzlich wirksame Normen seiner unterscheidenden Thätigkeit immanent sind, und somit für dasselbe eben so sehr subjektive (ideelle) als objektive (reelle) Bedeutung haben;

4) auf unserem Nachweise eines nothwendigen und eines willkührlichen Denkens als unterschiedener Thätigkeitsweisen des menschlichen Geistes, die nicht nur das Bewußtseyn mit seinem Inhalt versehen, sondern auch das menschliche Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn selbst erst möglich machen. Und endlich

5) auf unserm Nachweise, daß ein solches nach Nothwendigkeit und Willkühr unterschiedlich thätiges Denken seine nothwendigen Gedanken unmöglich selbst ohne alle Mitwirkung eines Andern außer ihm erzeugt haben könne.

Dieß sind die Fundamente unsers Systems, die der Gegner anzugreifen hat, wenn er dasselbe umstoßen will.

